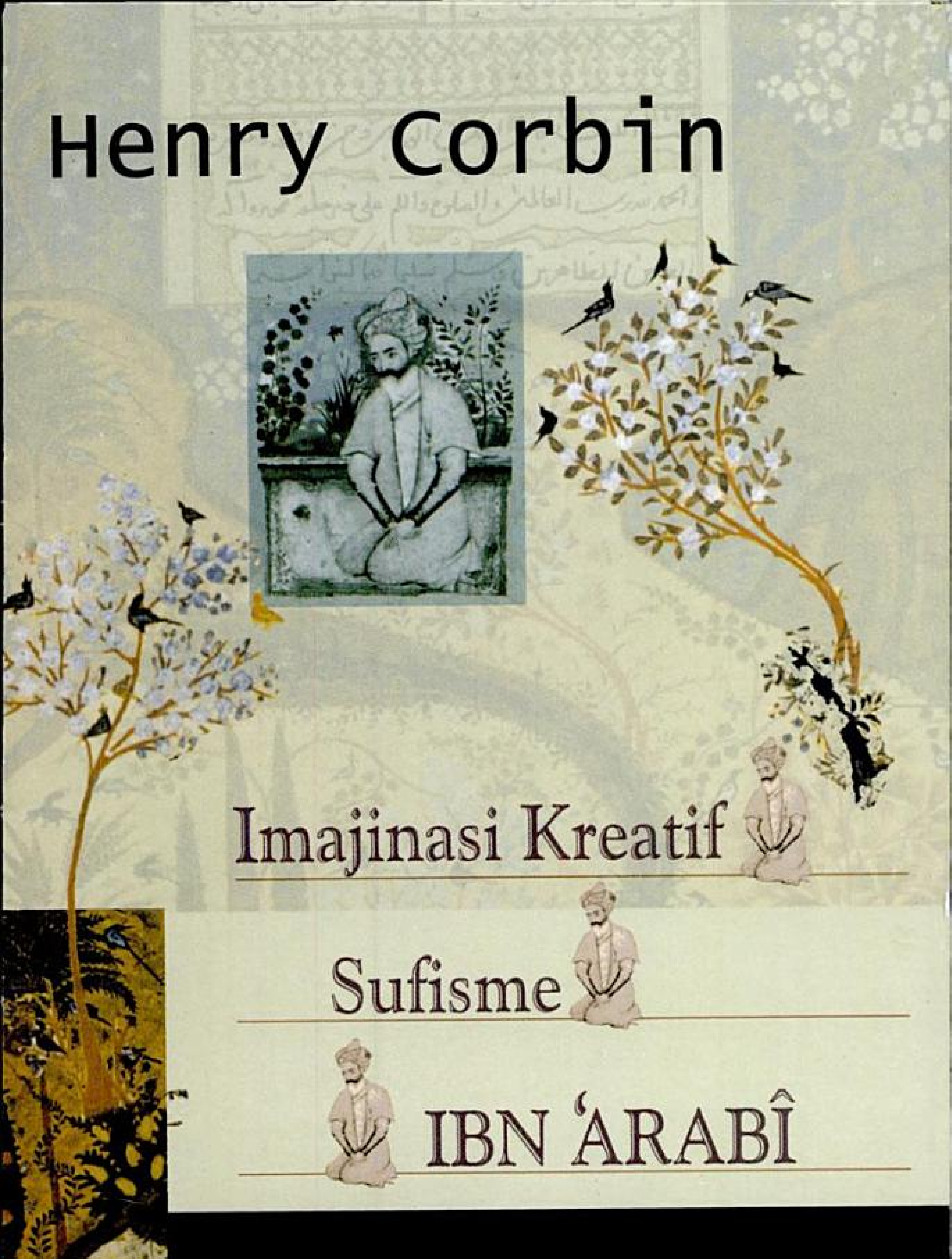
Henry Corbin



Imajinasi Kreatif Sufisme IBN 'ARABÎ

LKiS

IMAJINASI KREATIF
Sufisme Ibn 'Arabî
Henry Corbin

Judul asli: *L'Imagination creatrice dans le Soufisme d'Ibn 'Arabî*
Edisi bahasa Inggris: *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*

x + 536 halaman; 14,5 x 21 cm
1. Spiritualitas 2. Filsafat 3. Sufisme
4. Pluralisme 5. Toleransi
ISBN: 979-9492-64-5

Penerjemah: Moh. Khozim dan Suhadi
Editor: Nurul Huda SA
Rancang Sampul: Haitamy el-Jaid
Setting/*layout*: Santo

Penerbit:
LKiS Yogyakarta
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp./Faks. (0274) 417993
e-mail: mark_lkis@telkom.net

Cetakan I: Juli 2002

Percetakan dan Distribusi:
LKiS Yogyakarta
Jl. Panjaitan 91 Yogyakarta, 55141
Telp./Faks. (0274) 417993
e-mail: mark_lkis@telkom.net

PENDAHULUAN

1. Antara Andalusia dan Iran: Ringkasan Topografi Spiritual

Judul yang lebih lengkap untuk buku ini semestinya adalah *Creative Imagination and Mystical Experience in the Sufism of Ibn 'Arabî.** Bagaimanapun juga, penyingkatan masih bisa diperkenankan, sebab kata "sufisme" saja sudah menyiratkan kata "imajinasi" dalam konteks kita yang spesifik ini. Di sini kita tidak akan membahas imajinasi dalam arti katanya yang lazim, baik yang bermakna fantasi—yang awam maupun bukan—maupun sebagai organ untuk mereka-reka yang ditandai oleh hal-hal yang tidak riil, kita juga sama sekali tidak akan membahas sesuatu yang dipahami sebagai organ kreasi estetik. Kita akan berbicara tentang suatu fungsi dasar yang bersifat mutlak, yang terjalin dengan suatu alam khas yang hanya ada padanya, suatu alam yang didukung penuh oleh eksistensi "objektif" dan hanya bisa dimengerti secara tepat melalui imajinasi.

Dewasa ini, dengan bantuan fenomenologi kita mampu memeriksa bagaimana cara manusia berhubungan dengan dunia tanpa harus mereduksi data objektif pengalamannya ke dalam data persepsi inderawi atau tanpa harus membatasi lapangan pengetahuan sejati yang kaya arti ke dalam sekadar kerja pemahaman rasional belaka. Dengan terbebas dari rintangan lama itu, kita bisa

---

* Untuk edisi bahasa Indonesia ini kami memberi judul "Imajinasi Kreatif: Sufisme Ibn 'Arabî".

mengetahui dan menggunakan maksud-maksud yang tersirat di balik segala tindakan kita yang ada dalam kesadaran maupun yang di seberang kesadaran. Tidak ada lagi nada paradoks dalam pernyataan bahwa imajinasi (atau cinta, simpati, dan perasaan apa pun) menghasilkan pengetahuan, dan bahwa pengetahuan pun menarik suatu "objek" yang tepat untuknya. Sungguhpun begitu, bila sekali muatan lengkap *neotik* (kognisi akal murni, *pent.*) dari imajinasi ini diakui keberadaannya, sebaiknya kita membebaskan maksud-maksud imajinasi dari tanda kurung berisi interpretasi fenomenologis murni yang menyertainya, jika kita mau tanpa rasa takut atau salah paham dengan cara menghubungkan fungsi imajinatif ini kepada pandangan dunia yang ditawarkan oleh kaum Spiritualis, di mana buku ini mengajak kita menuju ke tuntunan mereka.

Bagi mereka dunia ini secara hakiki dan "objektif" adalah gabungan tiga unsur: suatu unsur yang berada di antara alam yang bisa dipahami oleh persepsi akal murni (alam akal Kerubis [Cherubim, malaikat yang memiliki derajat persis di bawah Seraphim, menonjol dalam hal pengetahuan, *pent.*]) dan alam inderawi, ada sebuah dunia tengah, dunia ide—bayangan terdiri atas figur-figur arketipe (pola dasariah) substansi subtil, "materi yang immaterial". Dunia ini seriil dan seobjektif, sekonsisten, dan semandiri dunia akali dan inderawi, inilah alam tengah-tengah "di mana rohani meraga dan raga merohani", sebuah dunia yang tersusun dari materi nyata dan keluasan nyata, meskipun dibandingkan materi inderawi yang bersifat *fanâ'*, dunia ini subtil dan immaterial sifatnya. Organ dunia ini berupa Imajinasi Aktif, di sinilah tempat terjadinya visi teofanik (*teophany*, Penampakan Tuhan, *pent.*), kancah di mana berbagai kejadian visioner dan sejarah-sejarah simbolik muncul dalam realitasnya yang sejati. Dalam buku ini kita akan banyak berbicara tentang alam ini, namun kata *imaginary* (angan-angan) tidak akan pernah digunakan karena kemenduaan—arti kata ini pada masa kini yang menetapkan terlebih dahulu realitas yang sudah dicapai maupun yang hendak dicapai, telah menyingkapkan ketidakmampuan kata ini secara

serentak untuk menerangkan dunia tengah dan dunia penengah ini.

Dua esei yang membentuk sebagian besar buku ini pada mulanya disampaikan sebagai bahan diskusi dalam dua sesi konferensi Eranos (1955 dan 1956), di Ascona, Swiss. Keduanya bersifat saling menunjang dan mengarah ke tujuan yang sama. Keduanya tidak diklaim guna menjadi suatu monograf tentang Ibn 'Arabî. Masih jauh saat datangnya suatu penafsiran yang menyeluruh, studi-studi pendahuluan yang tak terhitung jumlahnya masih akan tetap diperlukan sebelum kita berharap bisa menyesuaikan diri di tengah segenap aspek dari sebuah karya yang begitu kolosal, karya seorang jenius spiritual yang bukan hanya merupakan salah satu guru terbesar sufisme dalam Islam, melainkan juga salah satu ahli mistik terbesar sepanjang masa.[1] Juga bukan ambisi kami untuk menciptakan semacam "sumbangan bagi studi sejarah pemikiran". Tematisasi semacam itu sering kali cenderung "menguraikan" seorang pengarang dengan cara menelusuri dia ke belakang sampai sumber-sumbernya, mendaftar pengaruh-pengaruh, dan mempertunjukkan "sebab" di mana ia dianggap cuma menjadi akibat belaka. Dalam mengkaji seorang jenius serumit Ibn 'Arabî, yang begitu asing bagi agama dogmatis harfiah dan juga asing bagi skematisasi ajaran agama demikian, beberapa penulis menggunakan kata "sinkretisme". Ini adalah sejenis penjelasan yang bersifat sepintas, membahayakan dan menyederhanakan, yang telah membuat takut pikiran dogmatis atas kerja suatu pemikiran yang hanya mematuhi seruan norma batiniah disertai karakter pribadi yang tidak kalah tegarnya. Sikap berpuas diri dengan penjelasan sejenis ini berarti pengakuan atas kegagalan, ketidakmampuan mengenali norma ini yang tidak bisa digolongkan ke dalam suatu madzhab pemikiran atau kesepakatan kolektif apa pun.

---

[1] Penyesuaian diri semacam ini tak bisa dielakkan lagi demi kemajuan pengetahuan kita mengenai Ibn 'Arabî. Berkaitan dengan persoalan ini, lihat karya komprehensif 'Osmân Yahiâ, *L'histoire et la classification des oeuvres d'Ibn 'Arabî* (Untuk rujukan data bibliografis selengkapnya, lihat daftar karya-karya yang dikutip).

Ibn 'Arabî merupakan salah satu di antara pribadi berpengaruh dan individu spiritual langka, yang menjadi norma bagi ortodoksinya sendiri dan sekaligus menjadi norma bagi zamannya sendiri, karena individu-individu semacam ini tidak bisa dimasukkan ke dalam apa yang umumnya disebut sebagai zaman "mereka" maupun ortodoksi pada zaman "mereka". Apa yang disebut oleh kelaziman sejarah sebagai zamannya "mereka" sesungguhnya bukanlah zamannya mereka. Karena itu, sikap mempercayai bahwa figur-figur sedemikian tidak lain hanya gambaran dari "tradisi" tertentu, berarti melupakan sumbangan pribadi mereka yang banyak mengabaikan jaminan total yang diberikan oleh seorang Arab dari Andalusia sebagaimana Ibn 'Arabî, atau orang Iran seperti Abû Ya'qûb Sajistânî (abad ke-10), Suhrawardî (abad ke-12), Semnânî (abad ke-14), dan Mullâ Sadrâ dari Syîrâz (abad ke-17) yang menyatakan bahwa suatu ide tertentu yang dikembangkan di dalam kitab-kitab mereka, takkan mungkin ditemukan di tempat lain karena semuanya itu adalah hasil temuan pengalaman pribadi mereka.

Maksud kita terbatas hanya merenungkan secara mendalam tema-tema tertentu yang terdapat di sepanjang karya itu secara keseluruhan, dengan bantuan teks-teks itu sendiri. Menurut pendapat kami penjelasan terbaik mengenai Ibn 'Arabî tetaplah yang ada menurut Ibn 'Arabî sendiri. Satu-satunya sarana untuk memahaminya adalah dengan sejenak menjadi muridnya, mendekati dia sebagaimana dia sendiri mendekati para guru sufi. Apa yang telah kami coba lakukan hanyalah menjalani spiritualitasnya sejenak bersamanya. Dan kini kami mesti mengkomunikasikan spiritualitas ini, seperti yang telah kami alami, kepada mereka yang tengah mencari di sepanjang jalan yang sama secara sengaja kami menggunakan kata spiritualitas, dengan sepenuhnya sadar betapa kata ini bisa disalahartikan. Spiritualitas berkaitan dengan kehidupan jiwa terdalam dan yang paling rahasia, namun sering kali karena suatu kebiasaan yang belum berusia tua pada zaman kita, membuat nyaris mustahil memisahkan kehidupan pribadi ini dari bingkai sosialnya, menyeret kita untuk memandangnya

sebagai hal yang bergantung kepada perantaraan "realitas kependetaan"—sebegitu jauh sehingga keterlepasan kita dari realitas ini tampak sama dengan kehilangan spiritualitas itu sendiri tanpa bisa pulih kembali. Bagi mereka yang tidak bisa memisahkan keduanya, hanya sedikit yang bisa dibicarakan dari spiritualitas seorang Ibn 'Arabî. Sementara bagi mereka yang mencari perjumpaan untuk "sendiri bersama Dia Yang Sendiri", mereka yang mampu menjadi seperti ia sang "murid Khidr" dan bagi mereka yang tidak memberlakukan konformisme di atas nurani pribadi—bagi mereka pasti banyak hal yang bisa diperbincangkan ihwal Ibn 'Arabî dan aliran pemikirannya.

Kelihatannya juga salah pengertian ketika kita berbicara spiritualitas dalam sebuah studi tentang imajinasi. Kami akan coba tunjukan dalam arti apa imajinasi ini memiliki daya cipta (*creative*): secara hakiki ini adalah Imajinasi Aktif dan karena aktivitasnya yang sedemikian rupa itu, ia secara hakiki terumuskan sebagai Imajinasi Teofanik. Ini mengasumsikan suatu fungsi yang tiadatara, maka terlepas dari adanya pandangan umum yang asal-asalan maupun yang melecehkan terhadap "imajinasi", kami memilih menggunakan kata imajinasi ini dengan jalan neologisme (penggunaan arti kata secara baru, *pent*.) dan juga kadang-kadang menggunakan istilah *Imajinatriks*. Di sini mungkin kami mesti mengantisipasi pertanyaan: Bukankah spiritualitas, bukankah pengalaman mistik cenderung membuang gambaran-gambaran, membatalkan semua penggambaran dan figur? Ya memang, beberapa master secara keras dan tak tertawar lagi menolak penggambaran imajinatif, segala penggunaan gambaran. Betapa pun, di sini kami akan membahas suatu upaya untuk memanfaatkan gambaran dan imajinasi dalam pengalaman spiritual. Alasan struktural dan batiniah untuk ini akan menjadi jelas bila kita mengkaji tema-tema itu sendiri, tema-tema semacam itu telah dituntun terlebih dahulu oleh keyakinan akan eksistensi dan konsistensi ontologis dunia tengah. Namun keyakinan ini nantinya melekat pada tema-tema lain, yang mustahil dianalisis dalam bagian utama buku ini, namun beberapa hal harus diperhitungkan terlebih dulu.

Perhitungan semacam itu jauh dari meringankan tugas kami. Karena dengan begitu pembaca dianggap telah mengetahui konteks yang mencakup bukan hanya karya Ibn 'Arabî, melainkan juga kehidupannya, suatu kehidupan yang bercampur sedemikian kental dengan karya-karyanya sampai-sampai berbagai peristiwa pengalaman batinnya pun tercurah ke atas karyanya dan di dalamnya terangkat ke taraf simbol-simbol. Jumlah kepustakaan mengenai Ibn 'Arabî dalam bahasa Prancis dan bahasa-bahasa Eropa lainnya sangatlah terbatas. Karena itu, cuma ada alasan yang sedikit saja untuk bisa mengandaikan kalau seorang pembaca yang tidak terbiasa dengan bahasa Arab akan memiliki kadar informasi minimum yang diperlukan di sini. Lagi pula, tokoh kita maupun ajarannya ini telah banyak disalahpahami. Sufisme Ibn 'Arabî membangkitkan ketakutan dan kemarahan—bukan hanya dalam Islam. Jika kita hendak mengembangkan ide atau mendemonstrasikan eksistensi suatu "sufisme ortodoks", kita akan menghadapi bahaya berupa penolakan, namun begitu kita akan tetap diliputi oleh penyebarluasan teosofi mistik yang tak tertandingi ini. Jika kita mencoba memangkas doktrinnya ke dalam kategori-kategori filsafat Barat kita (monisme, *pantheisme*, dsb.) kita berisiko menyimpangkan pandangan dia yang sebenarnya. Adapun mengenai apakah mungkin antara agama mistik dan agama hukum bisa rujuk, kita masih berkesempatan untuk mendiskusikannya nanti. Mengangkat pertanyaan ini berarti pada saat yang sama menyelidiki apa arti sufisme dalam Islam dan konsekuensinya, apa artinya bagi makna hubungannya dengan bentuk-bentuk agama mistik yang lain di mana pun. Namun untuk ini diperlukan persentuhan, paling tidak dengan kejadian-kejadian tertentu dalam Islam pada abad tengah ketika Islam dan Kristen saling mengkomunikasikan filsafat mereka satu sama lain. Bila kita hendak menghindari penggunaan terburu-buru berbagai kategori yang cuma ada pada sistem filsafat kita, bila kita hendak memahami perjumpaan unik antara agama profetik dengan agama mistik yang ditunjukkan oleh sufisme, kita secara sepintas harus membahas para pemikir dan ide-ide yang membentuk konteks Ibn 'Arabî dan aliran pemikirannya.

Namun dengan keadaan pengetahuan kita saat ini bukanlah hal mudah untuk memberikan keterangan yang jernih tentang dia. Bagaimanapun juga kita harus mulai mematahkan dua kebiasaan lama: kita harus berhenti menarik garis pembatas antara sejarah filsafat dan sejarah spiritualitas, dan kita harus membuang gambar yang sedemikian lama dipampangkan oleh buku-buku pegangan sejarah filsafat kita, yang terus-menerus mencampurbaurkan filsafat Islam dengan "filsafat Arab" dan memeras yang disebut terakhir tadi ke dalam lima atau enam nama besar yang dikenal oleh kaum Skolastik kita. Konteks yang hendak kami batasi lebih luas dan tidak memiliki kesamaan apa pun dengan penyederhanaan usang ini. Sekian lama dianggap lumrah anggapan bahwa kritik teolog al-Ghazâlî menjadi pukulan maut bagi "filsafat Arab", dan bahwa pada Averroes (Ibn Rusyd), filosof besar dari Kordoba, yakni Averroes yang mengungkapkan hasratnya ingin bertemu Ibn 'Arabî muda, maka "filsafat Arab" ini serentak dianggap mencapai puncak sekaligus masa akhirnya. Bisa jadi memang kasusnya demikian jika kita hanya melihat nasib filsafat di Islam bagian Barat, kalaupun bukan di seluruh Islam Sunni, namun akan menjadi absurd bila kita menandai nasib seluruh pemikiran filsafat dalam Islam hanya dengan adanya pergulatan ini, betapa pun serunya antara teolog al-Ghazâlî dan filosof Andalusia yang mengaku dengan ketulusan penuh, tidak lebih sekadar sebagai penafsir Aristoteles belaka. Atau lebih tepat kita mesti berkata bahwa inilah pandangan yang dipegangi di Barat, karena mereka yang menyaksikan lenyapnya Avicennisme di bawah gelombang pasang Averroisme bahkan telah gagal memperkirakan bahwa Avicennisme terus tumbuh subur di ujung dunia Islam lainnya, Iran. Bila ditatap dari Iran, situasi yang terjadi menampilkan aspek yang berbeda sepenuhnya. Di sini tidak ada sisa-sisa jejak ajaran "kehancuran para filosofnya" al-Ghazâlî, pemulihan Aristotelianismenya Averroes, maupun kawalan filosof Kordoba ini yang memperlihatkan kesiapsediaannya untuk mengorbankan Avicenna kepada teolog Islam demi menyelamatkan filsafat Peripatetik. Peristiwa berikutnya yang mengiringi sistem Avicenna bukanlah penghancuran Neoplatonismenya oleh Averroes

yang Aristotelian itu melainkan berupa penobatan teosofi cahaya (*hikmah al-Isyrâq*) oleh Suhrawardî (w. 587/1191) sebagai "kebijakan Timur." Pengaruh penentu bagi kehidupan sufisme dan spiritualitas bukanlah berasal dari kritikan al-Ghazâlî yang saleh itu, melainkan dari doktrin esoterik (batiniah) Ibn 'Arabî dan aliran pemikirannya.

Lebih jauh lagi, tunas spiritual yang muncul dari perpaduan dua aliran ini, yakni *Isyrâq* Suhrawardî dan Ibn 'Arabî menciptakan situasi penting bagi hubungan antara sufisme dan Syî'ah. Signifikansi kedua arus dalam Islam ini terlihat jelas, yang satu menyinari yang lain. Akan kita lihat bahwa silsilah berbagai cabang sufisme bersumber kembali kepada salah satu imam suci Syî'ah, terutama imam keenam, Ja'far as-Sadiq (w. 148/765) atau imam kedelapan, Imam 'Alî Ridâ (w. 203/819). Persumberan Syî'ah pada cakrawala spiritual ini menyiapkan jalan bagi jawaban baru atas pertanyaan yang muncul sejalan dengan hadirnya sufisme dalam Islam, melalui interpretasi Islam oleh sufi ini mengarah ke suatu situasi yang, meskipun nyaris diabaikan di Barat dewasa ini, bisa mengubah secara radikal kondisi dialog antara Islam dan Kristen, sepanjang yang menjadi mitra bicara adalah kaum Spiritual. Berkaitan dengan konteks ini, kemenangan Averroisme di Barat dan kepindahan Ibn 'Arabî ke Timur merupakan dua kejadian berarti yang hendak kita bubuhi makna simboliknya.

Bisakah uraian singkat tadi berdiri sendiri, atau tidakkah diperlukan rincian minimum untuk menunjukkan sebab mengapa peristiwa-peristiwa biografis Ibn 'Arabî pantas dijadikan even-even permisalan? Tanpa penjelasan semacam itu buku ini seluruhnya tampak akan kabur.

Kita telah menunjukkan fenomena perpaduan antara doktrin esoterik Ibn 'Arabî dan teosofi cahaya Suhrawardî, suatu perpaduan serupa juga terjadi antara yang disebut terakhir tadi dengan Avicennisme. Kesemuanya ini memberikan warna-warni kepada Avicennisme Isyrâqî Syî'ah yang dianut oleh aliran Isfahân pada masa kebangkitan Dinasti Safawi. Dan totalitas inilah yang harus

kita pegangi bila kita hendak menilai keselarasan orisinal antara karya Ibn 'Arabî dengan Syî'ah pada umumnya atau dengan Syî'ah Ismailiah pada khususnya, atau juga bila kita hendak memahami pengaruh Ibn 'Arabî selaku penentu perkembangan gnosis Syî'ah dua belas imam berikutnya di Iran. Itu pula yang harus dipegangi bila kita hendak menilai, secara berbeda dua fakta seiring ini: runtuhnya Avicennisme Latin di bawah kritikan keras kaum Skolastik ortodoks dan bangkitnya Averroisme Latin, yakni sekumpulan pemikiran berciri mendua, yang menjadi sumber ide bagi arus Skolastisisme teologis akhir namun juga menjadi sumber "kekafiran" para filosof penentang Skolastisisme dan gereja.

Dengan amat ringkas bisa kita katakan bahwa ajaran kemalaikatan (*angelologi*) Ibnu Sina, beserta kosmologi dan terutama sekali antropologinya yang terkandung di sana, semuanya itu telah memicu ketakutan di kalangan cendekia Skolastisisme abad tengah dan menghalangi mereka menerima paham Avicenna. Dalam konteks ini tentu saja mustahil melukiskan keseluruhan sistem Avicenna.[2] Kita akan berbicara terutama mengenai figur yang mendominasi *neotik* (kognisi akal murni, *pent.*) dari sistem ini, yakni "akal aktif", "malaikat manusiawi" sebagaimana Suhrawardî menyebutnya, yang menjadi penentu dalam antropologi Avicenna, yaitu konsepsi Avicenna mengenai individu manusia. Avicennisme mengidentifikasikan akal aktif ini sebagai Roh Kudus, yakni Jibril sebagai Malaikat Pengetahuan dan wahyu. Jauh dari anggapan atas figur ini sebagai sebuah upaya rasionalisasi, reduksi roh menjadi sekadar akal seperti kadang dilakukan orang, kami dengan amat berbeda malah memandangnya sebagai fondasi filsafat kenabian (*prophetic philosophy*) yang memainkan peranan begitu penting di kalangan pengikut Avicenna, dan yang terkait erat dengan eksistensi spiritual yang bakal kita renungkan.

Akal ini menempati urutan kesepuluh dalam hierarki Kerubim atau akal-akal murni yang tersendiri (*Angeli intellectuales*), dan hie-

---

[2] Kami mencukupkan diri dengan merujukkan pembaca kepada karya kami *Avicenna and the Visionary Recital* dan *Histoire de la philosophie islamique*, hlm. 235 ff dan hlm. 334 ff.

rarki ini didampingi oleh hierarki sekunder malaikat-malaikat selaku jiwa-jiwa penggerak bola langit, pada setiap derajat hierarkihierarki ini, pada setiap perhentian tempat turunnya wujud, terbentuklah pasangan-pasangan atau *syzygiai* di antara mereka. Karena jiwa-jiwa malaikat (*animae coelestes*) mengkomunikasikan gerak hasrat mereka ke langit—surgawi, maka orbit benda-benda langit ditandai oleh aspirasi cinta yang selalu bergerak dan diperbarui terus-menerus. Pada saat yang sama "jiwa-jiwa samawi" (*celestial Souls*) ini, dengan keterbebasannya dari persepsi inderawi yang penuh kelemahan, juga mempunyai imajinasi dalam keadaannya yang murni karena terlepas dari kekurangan persepsi inderawi. Mereka itulah malaikat-malaikat *par excellence* dari dunia tengah ini, tempat di mana inspirasi kenabian dan visi teofanik terjadi. Dunia mereka adalah dunia simbol dan dunia pengetahuan simbolik, dunia yang dijelajah Ibn 'Arabî dengan mudah semenjak usia mudanya. Dengan demikian kita bisa menduga akibat buruk apa yang muncul dengan hapusnya semuanya tadi dalam kosmologi Averroes. Adapun akal atau Roh Kudus adalah sumber yang memancarkan jiwa-jiwa kita. Segala pengetahuan dan pengingatan adalah cahaya yang disorotkan oleh akal kepada jiwa. Melalui akal, individu manusia berhubungan langsung dengan *pleroma* (alam rohaniah, *pent.*) langit tanpa melalui perantaraan realitas kependetaan atau magisteria apa pun. Tak pelak lagi hal inilah yang menggoreskan "rasa takut kepada malaikat" dalam pikiran kaum Skolastik anti-Avicenna. Ketakutan inilah yang mengaburkan makna simbolik risalah-risalah tuntunan (inisiasi) karya Avicenna dan Suhrawardî maupun roman-roman mistik yang begitu berlimpah dalam literatur Persia. Ketakutan pada malaikat ini membuat kaum anti-Avicenna hanya melihat cerita-cerita alegoris biasa yang ngawur dalam risalah-risalah ini. Jiwa manusia, yang pelatihannya digambarkan oleh risalah-risalah ini, memiliki struktur pasangannya sendiri yang terbentuk dari akal praktis dan akal kontemplatif. Dalam keadaan puncak, yakni dalam suasana kedekatan dengan Malaikat Pengetahuan dan wahyu, akal kontemplatif yang merupakan deretan kedua dari "malaikat-malaikat

bumi" memiliki kualifikasi sebagai *intellectus sanctus* dan roh kenabian.

Karena itu secara keseluruhan, *angelologi* Avicenna yang menyediakan fondasi dunia tengah imajinasi murni ini memungkinkan adanya psikologi kenabian yang menjadi pijakan semangat tafsir simbolik, pemahaman spiritual atas wahyu, singkatnya *ta'wîl* yang sama-sama fundamental bagi sufisme maupun Syî'ah (yang secara etimologis berarti "mengembalikan" sesuatu kepada prinsipnya, mengembalikan simbol kepada apa yang disimbolkannya). *Angelologi* Avicenna ini menyediakan fondasi kukuh bagi otonomi radikal individu, bukan dalam pengertian filsafat roh melainkan dalam pengertian teosofi Roh Kudus. Tidak mengherankan bila semua ini mengkhawatirkan kaum Ortodoks, analisis cemerlang Etienne Gilson yang menyebut-nyebut "Augustinisme yang disepuh dengan Avicennisme" hanya memuat kemiripan tertipis dengan Avicennisme yang murni.

Dengan munculnya Averroes situasi dan doktrin berubah sama sekali. Averroes ingin memulihkan Aristotelianisme otentik dan mengkritik pedas Neoplatonisme Avicenna. Ia menolak emanasi (teori pemancaran) karena ia menganggap emanasionisme sebagai paham penciptaan yang kabur (*crypto-creationism*) dan sebagai penganut ajaran Peripatetik ia memandang paham ini tak berfaedah bagi ide penciptaan. Sebagai tambahan mengenai akal aktif, yang masing-masing tersendiri dan unik, Averroes (tidak seperti Alexander Aphrodisias) menganggap bahwa eksistensi akal manusia itu terlepas dari dunia organik, cuma saja akal ini tidak bersifat individual. Individu ditandai oleh kefanaan yang kekal dari individu hanyalah kepemilikan eksklusif akal aktif padanya. Pada saatnya nanti akan bermanfaat bila doktrin *intellectus materialis* kita perhitungkan kembali berdasarkan hasil studi kami atas teks-teks Ismaili yang terbit baru-baru ini, yang menyorotkan sinar baru ke atas persoalan ini. Tetapi saat ini pun sudah bisa kita katakan bahwa doktrin ini amat jauh berbeda dari makna individualitas abadi yang menjadi sumber ajaran filosof Avicenna dan kaum Spiritual lantaran perjumpaannya dengan akal aktif,

dan jauh berbeda lagi dari entitas abadi individu absolut ajaran Ibn 'Arabî. Dan tidak kurang pentingnya dalam upayanya untuk tetap bersetia secara ketat kepada Peripatetisme, Averroes membuang dari kosmologinya semua hierarki kemalaikatan sekunder, yakni jiwa-jiwa malaikat samawi yang menjalankan alam Imajinasi Aktif atau imajinasi kehendak alam latar bagi kejadian-kejadian visioner, visi-visi simbolik, dan pribadi-pribadi pola dasariah (*the archetypal persons*) yang dimaksudkan oleh makna esoterik wahyu. Besarnya kehilangan ini menjadi nyata bila kita menimbang betapa alam tengah ini adalah wilayah penyelesaian atas konflik yang telah membelah Barat, konflik antara teologi dan filsafat, antara iman dan pengetahuan, antara simbol dan sejarah. Perkembangan paham Averroisme dengan sifatnya yang mendua semakin memperparah konflik ini.

Kemenduaan ini berkepanjangan hingga ke masa kita. Ernest Renan memandang Averroes sebagai pahlawan pemikiran bebas, sumber bagi segala jenis kekafiran. Sebagai reaksinya muncul interpretasi lain yang cenderung menjadikan Averroes seorang teolog, mengembalikkannya ke dekapan Islam ortodoks. Barangkali kedua pihak ini lupa mempertimbangkan titik esensial doktrinnya dalam lingkup konteks yang akan kita bahas. Benar, Averroes diilhami ide bahwa pikiran semua orang tidak memiliki derajat pemahaman yang sama, bagi beberapa orang tertuju aspek harfiah, yang *zhâhir* sementara yang lain mampu memahami makna tersembunyi yang *bathin*. Ia tahu bahwa bila makna yang cuma bisa dipahami oleh yang disebut terakhir tadi diungkapkan kepada yang pertama, akibatnya adalah kegilaan dan bencana sosial. Semua ini pun dikenal dalam "disiplin *arcanum*" (tata tertib rahasia, *pent.*) yang dipraktikkan oleh Gnosis Ismailiah dan juga dalam ide *ta'wîl* sufisme. Yang dilupakan adalah bahwa *ta'wîl* bukanlah merupakan temuan Averroes, dan untuk mengerti cara dia menggunakannya kita harus mengerti cara penggunaannya oleh kaum Batiniah (*Esoterics*) yang sebenarnya. *Ta'wîl* adalah pemahaman simbolik yang esensial, transmutasi segala yang kasatmata menjadi simbol-simbol, intuisi mengenai esensi atau sosok pri-

badi dalam suatu citra (bayangan, *Image*) yang tidak mengikutkan persepsi inderawi maupun logika universal, dan yang merupakan satu-satunya sarana untuk menandai apa yang ditandai. Dan tadi kami telah memohon kepedulian atas sebuah tragedi metafisika yang terjadi, dari sudut pandang ini, akibat penghapusan dunia jiwa-jiwa samawi, dunia korespondensi dan citra-citra (bebayangan) substantif dengan organ pengetahuannya yang khas berupa Imajinasi Aktif. Dengan ketiadaan dunia semacam ini, bagaimana kita akan bisa memahami simbol-simbol dan melakukan penafsiran simbolik?

Pada titik ini kita harus menggariskan pembedaan fundamental antara alegori dan simbol, alegori adalah kerja rasional tanpa ada transisi menuju taraf wujud yang baru maupun menuju kedalaman kesadaran lain, alegori merupakan figurasi pada satu level kesadaran yang identik, figurasi mengenai apa yang bisa jadi dikenali dengan baik melalui cara lain. Simbol menyatakan taraf kesadaran yang berbeda dari pembuktian rasional, merupakan "sandi" dari sebuah misteri yang menjadi satu-satunya sarana untuk mengutarakan sesuatu yang takkan bisa dipahami melalui cara lain, suatu simbol tak pernah bisa "dijabarkan" sekali untuk selamanya melainkan harus dibaca terus-menerus sebagaimana selembar tulisan notasi musik tak mungkin dijabarkan sekali untuk selamanya melainkan menuntut praktik yang senantiasa baru. Karena alasan inilah maka perlu dilakukan studi perbandingan *ta'wîl*, untuk mengukur perbedaan antara cara memahami dan mempraktikkannya pada Averroes dengan cara Syî'ah dan semua gerakan spiritual lain yang mengambil sumber darinya dengan berdasar atas cara mereka menghadapi wahyu nabi, yakni kerja keras mereka untuk mewujudkannya melalui *ta'wîl*. Di bawah figur-figur dan peristiwa, misalnya *ta'wîl* Syî'î secara istimewa merujuk kepada pribadi-pribadi di bumi selaku permisalan arketipe (pola dasar) samawi. Perlu ditegaskan apakah *ta'wîl* Averrous masih menerima simbol-simbol, ataukah semata-mata mengurusi alegori rasional belaka yang secara metafisis tidak punya arti apa-apa.

Pada titik ini juga suatu analisis menyingkapkan kontras yang paling berarti. *Ta'wîl* mewajibkan pemekaran simbol-simbol dan karenanya pula mewajibkan pemekaran Imajinasi Aktif, yakni organ yang secara serempak menghasilkan sekaligus memahami simbol-simbol, ini mensyaratkan adanya dunia kemalaikatan selaku penengah antara akal-akal kemalaikatan Kerubis murni dengan alam fakta inderawi, historis, dan hukumi. Karena esensinya ini pula maka *ta'wîl* tidak mungkin mendiami alam fakta sehari-hari, dalil dasarnya adalah esoterisme. Komunitas umat manusia harus menawarkan struktur yang di dalamnya terdapat esoterisme sebagai komponen organiknya, jika tidak maka akan muncul derita akibat penolakan esoterisme. Terdapat landasan bersama di antara agama-agama misteri kuno yang kedalaman ajarannya terarah kepada suatu misteri, dengan berbagai persaudaraan inisiasi yang ada pada agama wahyu di mana kedalaman ajarannya terarah kepada ma'rifat (gnosis). Namun kedalaman ajaran keduanya berlainan statusnya. Dalam bentuk sejarahnya yang resmi Kristen maupun Islam bukanlah agama inisiasi. Namun terdapat versi inisiasi pada agama-agama ini berupa gnosis Kristen dan Islam. Sungguhpun begitu, masih tersisa pertanyaan: apakah dan sejauh mana dogma-dogma fundamental agama-agama ini mengesahkan atau menolak, menganjurkan atau menentang fungsi gnosis? Apakah doktrin resmi inkarnasi, misalnya memiliki kaitan dengan kesadaran sejarah Kristianitas ataukah memperoleh makna hakikinya dari gnosis, apakah paham kenabian (*profetisme*) yang esensial dalam Islam menghendaki adanya gnosis karena kebenaran dalam kitab memerlukan hermeneutik profetis, ataukah justru membuang gnosis? Ada juga pertanyaan faktual yang bisa menghentikan pengkajian, yakni perbandingan nasib gnosis dalam Islam dan Kristen. Kita bisa membayangkan seandainya terjadi dialog metahistoris antara "persaudaraan kesucian" (*Ikhwân as-Safá, pent.*) kota Basrah, suatu kelompok yang dinisbatkan kepada kaum Ismaili, dengan para *Rosikrusian* (*Rosicrucian*, persaudaraan mistik berlambang salib-mawar, *pent.*) pengikut Johann Valentin Andrae, mereka niscaya akan saling memahami dengan baik satu sama lain. Tetapi per-

tanyaan yang masih tertinggal: Apakah ada dalam Kristianitas suatu gejala yang sebanding dengan gnosis Ismailiah dalam Islam? Atau pada zaman mana gejala semacam itu menjadi mustahil? Dalam dunia Kristen ada didapati kaum Spiritual yang bisa disejajarkan dengan Ibn 'Arabî: Apakah mereka memiliki pengaruh yang setara? Apakah ada dalam dunia Kristen suatu gejala yang bisa disetarakan dengan luas dan kemendalaman sufisme?—dan di sini pertama dan terutama saya teringat sufisme Iran. Kerahiban Kristen telah disebutkan tadi, namun perbandingan gampangan seperti itu harus didekati dengan hati-hati, gejalanya amat berbeda. Kita bisa membayangkan nama sebuah ordo ketiga atau sebuah pondokan kaum Spiritual (*Lodge*). Namun sufisme bukan seperti gambaran yang pertama atau yang kedua ini.

Suatu pendahuluan yang amat bagus untuk membahas semua pertanyaan itu kita dapati dalam perbandingan atas dua kecenderungan, yakni kecenderungan yang dicontohkan di Barat melalui penolakan atas Avicennisme beserta kemenangan Averroisme, dan kecenderungan kontrasnya di Timur yang diwakili oleh persebaran kalangan gnosis *Isyrâq*, Syî'ah, dan Ibn 'Arabî. Gejala "gereja" seperti yang dimapankan di Barat, dengan magisteria, dogma-dogma, dan konsilinya tidak sepadan dengan penghargaan atas semua persaudaraan inisiatoris. Gejala Barat ini tidak memiliki padanannya dalam Islam. Meskipun demikian, terjadi benturan antara Islam resmi dengan gerakan-gerakan inisiatoris. Studi dalam dua wilayah tadi akan berguna untuk menunjukkan bagaimana penolakan atas segala bentuk spiritual berupa inisiasionisme atau esoterisme ini menandai titik awal sekularisasi (*laicization*, pembebasan dari kuasa gereja) dan ketundukan kepada kehendak khalayak (*socialization*). Seperti dalam Kristianitas, situasi Islam dewasa ini tak dapat dimengerti secara mendalam jika fakta esensial ini diabaikan.

Pembebasan dari kuasa gereja atau sekularisasi jauh melebihi sekadar soal pemisahan atau penggabungan antara "kekuasaan sementara duniawi" dengan "kekuasaan spiritual", terlebih lagi justru sekularisasi itu sendiri yang memunculkan dan bersikeras

mempertahankan problemnya tanpa peduli solusi yang diambil, sebab ide penggabungan konsep "kekuasaan" dan yang "spiritual" itu sendiri sudah menunjukkan sekularisasi yang pertama kali. Dari sudut pandang ini kemenangan sekilas Ismailiah di bawah kaum Fatimi tentu saja sebuah sukses dari tinjauan sejarah politik, dari pendirian agama inisiatoris hal ini hanya menjadi sebuah paradoks. Esoterisme Syî'î mengajarkan hierarki mistik yang tidak kasatmata, ide dasarnya yang paling khas adalah kegaiban (*ghaybah*) atau absennya imam. Dan mungkin ide hierarki mistik dalam doktrin Ibn 'Arabî dan sufisme pada umumnya inilah yang memuat jejak Syî'ah yang asli. Ide ini masih terus hidup dalam syaikhisme Iran. Suatu perbandingan akan cukup memperlihatkan perbedaan antara perkembangan ini dengan bergesernya Averroisme menjadi Averroisme politis seperti pada kasus Marsilius dari Padua (abad ke-14). Namun sekularisasi radikal yang terungkap dalam karya Marsilius menjadi mungkin terjadi hanya karena Marsilius melihat di depan matanya sesuatu yang bisa disekularisasikan, realitas kekuasaan yang telah diklaim oleh lembaga kependetaan namun tak bisa mereka jangkau, yang ke atas realitas itu mereka sorotkan dongengan tentang kekuasaan serupa dalam wilayah supranatural. Hal lain yang mengejutkan dari aspek ambigu yang telah kita bahas adalah ditemukannya fakta bahwa dalam aliran Padua, sampai abad ke-17 Averroisme menjadi tempat bernaung para pemikir rasionalistik dan sekaligus menjadi mata air bagi skolastisisme akhir. Namun para eksponen dari kedua arus ini tidak akan mampu memahami spiritualitas Ibn 'Arabî ataupun imamologi, yakni berupa *walâyah* atau jabatan spiritual imam dan pengikut-pengikutnya, selaku sumber inisiasi menuju makna batiniah gnosis wahyu.

Pernyataan bahwa sekularisasi dimulai sejak penghapusan gnosis menunjukkan arti bahwa telah terjadi gejala pencemaran esensial, suatu kejatuhan yang suci secara metafisis yang tidak pernah disebut-sebut dan tak akan bisa digantikan oleh hukum keagamaan (*canon law*) mana pun. Proses pencemaran ini awalnya ditujukan kepada individu, sebagai sasarannya yang terdalam.

Averroisme menyangkal kemungkinan kekalnya individu manusia. Dalam jawaban radikalnya atas problem akal, St. Thomas memang menganugerahi individu sebuah "akal aktif" tetapi bukan akal yang terpisah secara mandiri, akal individu bukan lagi suatu akal transenden atau samawi. Solusi yang tampak teknis ini menyiratkan keputusan fundamental, keputusan untuk menyingkirkan dimensi transenden dari individu sedemikian rupa, yakni hubungan yang bersifat pribadi dan langsung dengan Malaikat Pengetahuan dan wahyu. Atau tepatnya, kalaupun keputusan itu tak bisa dielakkan lagi, hal itu terjadi karena hubungan individu dengan dunia ilahiah bergantung kepada magisteria, yakni kepada gereja sebagai perantara wahyu. Paradoksnya menjadi nyata jika apa yang terlihat sebagai jaminan otonomi *neotik* individu berjalan bergandengan dengan ketundukan kepada kehendak khalayak (*socialization*). Pengasingan dimensi transenden individu ini menjadi tidak terelakkan karena problem yang ditimbulkan oleh persoalan akal ini (di luar kegamblangannya yang terlihat teknis itu), yakni problem otonomi akal individu, menuntut solusi yang bukan berupa akal unik Averroisme maupun suatu akal aktif yang hanya imanen pada individu, melainkan berupa sesuatu yang telah disadari benar oleh para *Fedeli d'amore* (mereka yang setia dalam cinta, *pent.*) dalam sofiologi mereka ketika mereka menyebut akal aktif sebagai *Madonna Intelligenza*. Madonna Intelligenza adalah akal aktif yang terpisah secara mandiri Roh Kudus, Tuhan perorangan, dan jalinan langsung dengan alam spiritual (*pleroma*) dari setiap individu spiritual. Figur yang satu ini bisa disebut dengan bermacam-macam nama dan dia pun dicari oleh tokoh-tokoh spiritual kita melalui pengembaraan yang tidak kalah ragamnya. Pada bagian berikutnya akan kami tunjukan penyebutannya secara berulang-berulang pada Abu al-Barakât, Suhrawardî, dan Ibn 'Arabî. Sayangnya, begitu norma religius ditundukkan kepada kehendak khalayak (*socialized*) dan "dijelmakan" menjadi realitas kependetaan, maka tak pelak lagi roh dan jiwa akan berontak melawannya. Namun, bila dijaga sebagai norma batin pribadi, ia akan terlihat bagaikan terbang bebasnya individu. Dengan mengamati perlawanan yang telah menggagal-

kan Avicennisme Latin berikut pergerakan-pergerakan keagamaan lainnya pada abad ke-12 dan abad ke-13, kita bisa mencerna sebab-sebab serupa yang mendorong gereja agung menyisihkan gnosis dalam abad-abad pertama era kita. Tetapi pelenyapan gnosis ini menuntun langkah kemenangan Averroisme beserta seluruh implikasinya.

Situasi di Timur berbeda sekali, khususnya sebagai akibat pengaruh dua guru yang namanya disebut di sini, bukan karena mereka membuat nama yang lain tidak layak disebut, melainkan karena merekalah yang paling istimewa: master muda Iran, Syihâbuddîn Yahyâ Suhrawardî (1155—1191), dan master Andalusia, Ibn 'Arabî (1165—1240), rekan senegeri Averroes yang pada usia tiga puluh enam (usia yang sama ketika Suhrawardî tiba di "arah timur jiwa") berketetapan hati untuk berangkat ke Timur, tanpa niat untuk kembali. Situasinya sedemikian berbeda sehingga hal ini jelas berada di luar gagasan skematis tentang "filsafat Arab" yang telah sekian lama dianggap memadai oleh para pemikir Barat. Tentu saja siapa pun berhak berbicara tentang filsafat "Arab" sebagaimana halnya siapa pun bisa berbicara tentang skolastisisme "Latin". Namun masihkah istilah tadi dibenarkan manakala sejarah filsafat dan spiritualitas kita harus sudah melibatkan para pengarang Iran yang meninggalkan karya-karya esensial dan yang menulis hanya dalam bahasa Persia?—orang-orang semacam Nâsir-e Khusraw (abad ke-11), 'Azîzuddîn Nasafî (abad ke-12—13), Afzâluddîn Kâsyânî seorang rekan sezaman filosof besar Syî'î Nâsiruddîn Tûsî (abad ke-13), belum lagi fakta bahwa Avicenna sendiri adalah seorang Iran yang menulis dalam bahasa Persia selain bahasa Arab. Karena itu, bukan hanya tidak mencukupi, namun juga akan keliru arah bila kita berbicara tentang "filsafat Arab". Orang-orang ini mendatangkan pengaruh khususnya kepada Islam non-Arab, namun lebih-lebih lagi pemikiran mereka, yang diasosiasikan melalui satu atau lain cara dengan Syî'ah, menyorotkan sinar yang sama sekali baru ke atas arti penting sufisme dalam Islam. Di sini saya tidak mempermasalahkan keutamaan bahasa Arab Qur'ani dalam peribadatan dan teologi,

malah sebaliknya, selalu ada alasan untuk menekankan keagungan istilah "Arab" ketika dihubungkan dengan penobatannya ke dalam misi kenabian. Tetapi harus diakui bahwa dewasa ini konsep misi kenabian tengah mengalami sekularisasi dengan efek yang gampang ditebak. Penggunaan secara berketerusan istilah yang dipegangi kaum Skolastik, sementara mereka tak bisa menarik garis perbedaan etnis yang mutlak harus ada pada masa kini, akan memunculkan kebingungan yang mendatangkan malapetaka.

Suhrawardî meninggal sebagai syahid pada usia tiga puluh delapan tahun di Aleppo, suatu tempat ke mana ia dibawa secara tergesa-gesa (1191) sebagai korban ketidaktoleranan sinting dari para ahli hukum dan Salahuddin, seorang fanatik yang tersohor di kalangan pelaku perang salib sebagai Saladin. Meskipun hidupnya terputus begitu singkat, ia berhasil mewujudkan sebuah rencana besar, menghidupkan kembali kebijakan Persia kuno di Iran. Doktrinnya tentang cahaya dan kegelapan. Hasilnya adalah filsafat, atau tepatnya dengan mengambil istilah bahasa Arab dalam arti asal katanya, "teosofi cahaya" (*ḫikmat al-Isyrâq*) yang banyak kita temukan persamaannya di halaman-halaman karya Ibn 'Arabî. Dalam mewujudkan rencana besar ini Suhrawardî menyadari bahwa dirinya tengah mendirikan "kebijakan timur" yang juga telah dicita-citakan oleh Avicenna dan yang pengetahuan tentangnya kelak akan sampai ke Roger Bacon pada abad ke-13. Namun karya Avicenna mengenai hal ini hanya tinggal fragmennya, dan Suhrawardî pun berpendapat bahwa karena Avicenna tidak memiliki pengetahuan tentang sumber-sumber kebijakan Iran kuno, maka ia tak akan pernah sanggup merampungkan proyeknya. Efek teosofi cahaya Suhrawardî terasakan di Iran hingga ke masa kita. Salah satu cirinya yang esensial adalah bahwa di dalamnya filsafat dan pengalaman mistik tidak bisa diceraikan, filsafat yang tidak berpuncak pada metafisika ekstase adalah spekulasi yang sia-sia, pengalaman mistik yang tidak dilandasi pengkajian filsafat yang logis akan menghadapi bahaya kehinaan dan ketersesatan.

Elemen yang ini saja sudah cukup untuk menempatkan Suhrawardî dan Ibn 'Arabî ke dalam satu keluarga spiritual yang sama. Hal ini menempatkan teosofi ini pada dataran spiritual yang lebih luhur daripada dataran rasional di mana relasi antara teologi dan filsafat, keyakinan dan pengetahuan, didiskusikan secara wajar di sana. Kontroversi mengenai relasi ini yang begitu khas pada filsafat Barat pasca-abad tengah, bersumber pada situasi yang telah dianalisis secara singkat di atas. Sebenarnya Suhrawardî tidak membahas problema ihwal jiwa melainkan justru keniscayaannya peleburan filsafat dan spiritualitas. Pahlawan-pahlawan ekstatik "teosofi Timur" cahaya ini, antara lain: Plato, Hermes, Kay-Khusraw, Zarathustra, Muhammad, nabi Iran, dan nabi Arab. Dengan bertemunya Plato dan Zarathustra (Zoroaster) Suhrawardî mengungkapkan tujuan khas filsafat Iran abad ke-12, yang dengan begitu mendahului sekitar tiga abad lebih awal pemikiran filosof Byzantium yang tersohor, Gemistos Pletho. Berlainan dengan kaum Peripatetik, kaum Isyrâqîyûn pengikut Suhrawardî dijuluki sebagai "kaum Platonis" (*Ashhâb Aflatûn*). Sementara Ibn 'Arabî digelari Platonis, "putera Plato" (*Ibn Aflatûn*). Ini memperjelas koordinat peta topografis spiritual yang kami coba perlihatkan di sini. Dengan mendahului proyek Gemistos Pletho dan Marsilio Ficino, maka Platonisme Timur ini, Neoplatonisme Zoroaster Iran ini selamat dari gelombang pasang Aristotelianisme yang melanda dunia Latin abad tengah dan yang selama berabad-abad tidak hanya membentuk filsafat mereka melainkan juga semangat dunia mereka. Sejalan dengan itu, di Kordoba, ketika Ibn 'Arabî muda menghadiri pemakaman Averrous sang master besar Aristotelianisme abad tengah, pemandangan yang mengharukan hati kemudian berganti rupa menjadi sebuah simbol yang akan kita bahas dengan seksama.

Kebangkitan kembali Platonisme seperti tadi menunjukkan kontras di Barat, terjadi kekalahan Avicennisme Latin yang mula-mula diatasi oleh serangan Guillaume d'Auvergne, uskup Paris yang saleh, namun kemudian dilampaui kembali oleh pasang naik Averroisme di Iran, dengan memperoleh tenaga segar dari

Neoplatonisme Zoroaster Suhrawardî, Avicennisme memasuki kehidupan baru yang terus berlangsung hingga ke zaman kita. Lagi pula Iran tidak mengenal pelenyapan *Animae coelestes*, hierarki jiwa malaikat, beserta segala implikasinya yang ditolak oleh Averroisme. Bersama-sama dengan *Animae coelestes* Islam Iran melestarikan eksistensi objektif dunia tengah, dunia citra bayangan (*'âlam al-mitsâl*) atau tubuh-tubuh immaterial yang mandiri, yang disebut Suhrawardî sebagai "arah timur pertengahan" kosmis. Secara serempak ia melestarikan hak istimewa imajinasi sebagai organ dunia tengah ini, sekaligus melestarikan dengannya realitas khusus peristiwa-peristiwa, teofani-teofani (*teophany*, Penampakan Tuhan, *pent.*) yang berlaku di dalamnya suatu realitas dalam makna utuhnya, meskipun bukan berupa realitas jasadi, inderawi, dan historis yang dimiliki oleh wujud materiil kita. Dunia semacam ini menjadi latar bagi gubahan dramaturgi simbolik Suhrawardî. Karyanya meliputi serangkaian risalah tuntunan lengkap dalam bahasa Persia yang berlaku sebagai penerus bagi risalah-risalah Avicenna. Judul-judulnya terasa menggugah: "Risalah pengasingan di Barat", "kitab pedoman *Fedeli d'amore*", "malaikat utama yang mulia", dsb. Temanya selalu pencarian dan perjumpaan dengan malaikat berupa Roh Kudus dan akal aktif, Malaikat Pengetahuan dan wahyu. Dalam "risalah pengasingan" kisah simbolik dipungut dari apa yang telah diabaikan oleh risalah Avicenna mengenai Hayy ibn Yaqzân, sebuah episode yang kemudian ditransendensikan sendiri oleh Avicenna dalam "risalah burung" dan kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Persia oleh Suhrawardî. Betapa mustahilnya kesembuhan akibat kekalahan Avicennisme di Barat dipertunjukkan oleh fakta orang-orang Barat pada masa kita yang masih saja tidak mau menerima implikasi mistik dari *neotik* Avicenna yang tergambar dalam risalah-risalah simbolisnya.

Dalam teosofi cahaya Suhrawardî, seluruh teori Plato tentang ide diinterpretasikan melalui peristilahan *angelologi* Zoroastrian. Dengan dinamai sebagai metafisika esensi maka dualisme cahaya dan kegelapan Suhrawardîan menghindari kemungkinan ter-

bentuknya suatu fisika dalam arti kata Aristotelian. Fisika cahaya hanya bisa berupa *angelologi*, karena cahaya berarti kehidupan, dan kehidupan pada esensinya adalah cahaya. Apa yang dikenal sebagai tubuh materiil pada esensinya hanyalah malam dan kematian, tubuh materiil adalah mayat. Melalui intensitas keberpendaran cahaya (*luminiscence*) yang bervariasi malaikat-malaikat, "para penghulu segala spesies" (para Fravasyi dalam paham Mazdaisme) memunculkan beraneka spesies makhluk yang mustahil muncul dari tubuh alamiah. Apa yang dipandang Aristotelianisme sebagai konsep spesies, sebagai logika universal terhenti pada tidak lebih dari jasad mati seorang malaikat.

Manusia bijak yang dalam pribadinya makna semesta ini memuncak pada suatu metafisika ekstase, yang mengkombinasikan kelengkapan pengetahuan filosofis dengan pengalaman mistik, dialah manusia bijak yang sempurna, sang "poros, kutub" (*Qutb*), dialah puncak hierarki mistik tak kasatmata yang tanpa dirinya alam ini tidak bisa terus berada. Melalui ide manusia sempurna (bdk. *Anthropos teleios* dari Hermetisme) ini, teosofi Isyrâq serta merta terarah menuju perjumpaan dengan Syî'ah berikut imamologinya, teosofi ini nyata-nyata mengandung kelengkapan fondasi filosofis bagi konsep imam abadi dan bagi permisalan dalam *pleroma* (alam rohaniah) para imam suci ("para pembimbing spiritual"). Pada abad ke-16 dan abad ke-17 dengan guru-guru madzhab Isfahân (Mîr Dâmâd, Mullâ Sadrâ Syîrâzî, Qâdî Sa'îd Qummî), Avicennisme menjadi filsafat Syî'î, dan konsekuensi dari perkembangan ini bisa dirasakan hingga ke bentuk filsafat imami yang paling mutakhir, madzhab syaikh Ahmad Ahsâ'î dan penggantinya, ataupun syaikhisme. Mullâ Sadrâ bisa disebut sebagai "St. Thomas dari Iran", jika kita andaikan dalam benak kita seorang St. Thomas yang dikombinasikan dengan seorang Jacob Boehme dan seorang Swedenborg, suatu pengandaian yang hanya bisa dimungkinkan terjadi di Iran. Namun jalan menuju karya Mullâ Sadrâ sendiri telah diratakan oleh sederetan panjang master-master yang mengintegrasikan doktrin Ibn 'Arabî ke dalam Syî'ah dua belas imam (atau mungkin lebih tepat disebut sebagai reinte-

grasi, karena studi asal usul doktrin ini mengharuskan perunutan ke sumber-sumber mereka). Karya ini terus disajikan pada antara abad ke-14 dan abad ke-16 oleh tokoh-tokoh seperti Ibn Abî Jumhûr, Haydar Amulî, 'Alî Turka Isfahânî, dsb. Lagi pula segenap ajaran filsafat cahaya terus berlaku dalam doktrin-doktrin Ibn 'Arabî, semuanya tetap tinggal tersaji sehingga sampai kadar tertentu Mullâ Sadrâ berhutang kepada Ibn 'Arabî atas interpretasi eksistensialnya terhadap teosofi *Isyrâq*, yang dinamai oleh Suhrawardî sebagai metafisika esensi.

Kami sadari, semua ini diuraikan kembali secara garis besarnya saja. Sungguhpun begitu, hal ini harus dikedepankan karena dalam suasana studi keislaman sekarang dikhawatirkan figur-figur ini tidak secara spontan mengelompokkan diri di dalam pikiran pembaca. Dan hanya melalui pengelompokan semacam inilah pembaca bisa mengenali perspektif pandangan yang telah mulai kami rambah. Sedikit dari yang telah kami sebutkan sudah cukup membuktikan bahwa perkembangan pemikiran filsafat dalam Islam tidak mencapai kata akhir maupun puncaknya dengan Averroes. Kita akan berkesempatan menganalisis di berbagai tempat lain alasan-alasan mengapa pemekarannya secara penuh justru ada di Iran dan sekaligus kita selidiki makna inti dari fakta ini. Dalam pemekaran ini nama-nama Suhrawardî dan Ibn 'Arabî, beserta kandungan ajarannya, benar-benar saling bercampur-baur. Tetapi kita belum selesai mencatat koordinat dan ketinggian peta topografi spiritual kita. Biografi Ibn 'Arabî sendiri memberi kita kesempatan untuk mengelompokkan beberapa tambahan yang sungguh penting, karena peristiwa-peristiwa di dalamnya bukanlah sekadar fakta materiil sederhana dari sebuah biografi, melainkan selalu terlihat mengekspresikan, menyimbolkan beberapa kejadian batiniah. Bahkan tanggal-tanggal yang tercantum di sana pun adalah acuan lahiriah belaka, acuan hakiki mereka yang sebenarnya bersifat "transhistoris", paling sering kejadiannya ada dalam dunia tengah citra-citra (*Images*) mandiri, yang tanpanya takkan terjadi Penampakan Tuhan (*teophany*). Kita akan mem-

bahas peristiwa-peristiwa ini nanti, dikelompokkan sejalan dengan rentetan tiga simbol istimewa yang mengarahkan garis kehidupan batin syaikh kita. Mula-mula kita akan membahasnya, sebagaimana mestinya dalam fungsinya yang menentukan arah.

Kita telah membahas secara sekilas peristiwa pertama yang menggugah Ibn 'Arabî ketika melihat jasad Averroes dibawa pulang ke Kordoba, dalam benaknya timbul pertanyaan sedih ihwal pribadi filosof besar yang wafat itu. Seolah-olah ketika berdiri di sana Ibn 'Arabî merasakan dirinya telah menjadi pemenang tanpa kata dalam konflik antara teologi dan filsafat di Barat kelak kemudian hari, konflik keduanya yang habis-habisan, tanpa menyadari bahwa permusuhan mereka berasal dari premis-premis sama yang tidak ada dalam gnosis esoterik, apakah itu dari Ismailisme, *Isyrâqîyyûn* ataupun dari Ibn 'Arabî. Pemandangan ini terjadi hanya beberapa tahun sebelum tiba saatnya ketika Ibn 'Arabî yang menyadari bahwa situasi spiritualnya di Barat, yakni di Islam Andalusia dan Afrika Utara, tidak memungkinkan lalu berangkat ke Timur seakan-akan ia sedang menirukan drama mistik Suhrawardî "risalah pengasingan di Barat" di dalam kehidupannya sendiri dalam pentas geografis yang kasatmata.

Ketika Ibn 'Arabî lahir (560/1165), Suhrawardî yang bakal menjadi penghidup kembali kebijakan Persia kuno di Iran, masih bocah berusia sepuluh tahun, ia tengah bersekolah di Maragha di Azerbaijan. Tanggal lahir Ibn 'Arabî (17 Ramadhan 560) dalam kalender Qamariah berbarengan dengan genap setahun peristiwa kebangkitan agung di Alamût. Keserempakan yang tidak lazim ini bisa jadi adalah kebetulan belaka. Tetapi apakah jawaban ini memuaskan? Menyebutkan keserempakan dalam even apa pun berarti memperkenalkan, meskipun hanya sambil lalu, persoalan yang mungkin untuk dipelajari sebagaimana studi kita dalam mencari kesepadanan antara Ibn 'Arabî dan teologi Syî'î. Terlihat paradoks bagaimana para pendukung pergerakan "Neo-tradisionalisme" di Barat sedikit sekali tertarik pada Syî'ah sebagai gambaran *par excellence* tradisi Islam esoteris, apakah itu berupa gnosis Ismailiah maupun teosofi imamiah, yakni Syî'ah

dua belas imam hingga perkembangan mutakhirnya, seperti syaikhisme Iran yang telah kita bahas. Bagaimanapun, akan nyata terlihat perubahan radikal dalam kondisi dialog spiritual antara Islam dan Kristen bila Kristen mengalamatkan dirinya kepada Islam Syî'î atau cabang Islam yang lain.

Pertanyaan *pertama* mengenai Ibn 'Arabî adalah secara persis berapa banyak esoterisme Ismaili, atau esoterisme yang berkaitan, yang telah ia satukan sebelum meninggalkan Maghrib selamanya? Kita mendapat indikasi bahwa ia mengenal dengan baik madzhab Almería dan adanya fakta bahwa ia menulis sebuah syarah (*commentary*) atas satu-satunya karya yang tersisa dari Ibn Qasî, pendiri gerakan Murîdîn di Portugal Selatan, di mana bisa terlihat ciri bawaannya yang diilhami oleh Syî'ah Ismailiah. Kita akan mengkaji gejala menakjubkan yang terjadi secara berbarengan pada kedua batas geografis esoterisme Islam, bagian yang dilakonkan oleh ajaran-ajaran empedokles, yang telah dialihrupakan sebagai tokoh teosofi profetis. Asín Palacios dengan cermat mengamati pentingnya ajaran Neoempedoklisme ini dalam madzhab Almería di Andalusia, sekaligus ia memutuskan untuk mengambil kesimpulan bahwa murid-murid Ibn Masarrah (w. 319/931) adalah pewaris gnosis Priscillia. Secara serempak di Iran, pengaruh Empedokles yang sama ini bisa dirasakan selain dalam diri seorang filosof yang berkorespondensi dengan Avicenna, yakni Abu al-Hasan al-'Âmirî juga dalam kosmogoni Suhrawardî dan Ismaili.

Pertanyaan *kedua* tertuju kepada karya tebal Ibn 'Arabî yang ditulis pada masa kematangan pemikirannya. Bab-bab tertentu dari kitab *Futûhât* sepertinya ditulis oleh seorang Syî'î. Kasus ini dicontohkan pada Bab XXXIX,[3] berkenaan dengan rahasia Salmân (Salmân Pârsî, Salmân orang Persia, atau Salmân Pâk, "Salmân yang suci"). Inilah rahasia tentang pengakuan diterimanya sebagai "anggota keluarga nabi" (*Ahl al-Bayt*), yakni para imam suci, bagi putera kesatria Mazdean asal Fars (Persis) yang beralih agama Kristen ini, yang berangkat mencari nabi sejati, dan akhirnya ia temukan

[3] *Kitâb al-Futûhât al-Makkîyyah*. I, 195 ff.

di Arabia, di mana ia dapati di rumahnya jabatan kemalaikatan pada seorang penuntun jalan menuju makna rahasia wahyu masa silam. Indikasinya menjadi jelas. Ibn 'Arabî memandang sebagai pewaris—beserta Salmân—orang-orang yang disebut para sufi sebagai "kutub", sesuai dengan paham yang dianut kaum Syî'î, ia menafsirkan ayat Al-Qur'an (XXXIII: 33), yang merupakan salah satu fondasi tertulis kaum Syî'ah (suatu ayat yang mensucikan empat belas pribadi paling suci: Nabi, puterinya Fâtimah, dan dua belas imam). Indikasi ini, dan bukan satu-satunya layak direnungkan. Semua ini menjelaskan bagaimana penerimaan karya ini oleh kaum Syî'î selaku persiapan jalan bagi kebangkitan dinasti Safawi yang telah kita bahas di atas. Kita akan menetapkan dalam takaran sejauh mana pengaruh Ibn 'Arabî bisa menjadi jawaban atas munculnya semangat yang memungkinkan sufisme bisa menemukan rahasia asal usulnya, saksikanlah misalnya Haydar Amulî (abad ke-14), seorang Syî'î, penulis komentar atas Ibn 'Arabî, yang menyatakan bahwa Syî'ah yang hakiki adalah sufisme dan timbal baliknya sufisme yang hakiki adalah Syî'ah.

Deretan para pemikir ini memunculkan ide mengenai telah berkembangnya filsafat dan spiritualitas yang lebih dalam dan lebih luas dari yang terukur oleh skema yang telah lazim dalam buku-buku pegangan sejarah filsafat kita. Ini menyeret kita pada pertanyaan: Bagaimana bisa tunas filsafat tetap tinggal hidup dalam alam Syî'ah namun tidak di tempat lain di dunia Islam, dan bagaimana bisa pada madzhab Isfahân abad ke-16 terjadi suatu kelahiran kembali (*renaissance*) yang efeknya terasa hingga ke zaman kita? Semangat Syî'î tentunya memancing sejumlah kemungkinan spekulatif dan spiritual yang begitu sedikit menarik perhatian para filosof dan teolog Barat. Namun demikian, dalam kumpulan ide ini akan ditemukan sejumlah tema yang lazim dan sekaligus asing. Imamologi Syî'î jelas mengingatkan kita pada kristologi, namun suatu kristologi yang tidak mengenal Paulinisme. Dengan demikian banyak babak dalam sejarah dogma yang dianggap tertutup dan telah "diganti" harus dibuka kembali, demi menyingkapkan kemungkinan tak terduga yang berkembang di tempat lain.

Semua tema besar yang membentuk pemikiran Syî'î mengandung refleksi teologis dengan bahan yang lebih kaya dibandingkan dengan sumbangan Islam Sunni. Ide mereka yang dominan adalah tentang teofani (Penampakan Tuhan, *pent.*) dalam bentuk manusia, antropomorfisme Ilahi yang mengisi celah yang dibiarkan terbuka oleh monoteisme abstrak. Di sini saya tidak sedang berbicara tentang dogma Kristen mengenai inkarnasi (penjelmaan Tuhan secara ragawi, *pent.*), tentang kesatuan hipostatik (*hypostatic union*, kesatuan unik antara dua tabiat esensial, Tuhan dan manusia, pada pribadi Trinitas, *pent.*) yang didefinisikan konsili, melainkan tentang manifestasi dari Tuhan yang tak bisa kita kenali menjadi rupa kemalaikatan antropos samawi, yang permisalannya di bumi terdapat pada para imam suci, berupa "bentuk-bentuk teofanik" (*mazhâhir*). Sebaliknya, ide inkarnasi memerlukan fakta materiil yang tinggal di tengah fakta sejarah kronologis, dan di atasnya dibangun realitas kependetaan yang lalu disekularisasikan oleh monisme sosiologis sebagai sebuah "inkarnasi sosial". Ide teofanik, seperti akan kita lihat di sepanjang buku ini, menghendaki pengandaian manusia samawi, kepulangan menuju ke suatu waktu yang tidak tergolong waktu sejarah dan kronologinya.

Teofani yang berulang secara terus-menerus, keabadian misterinya tidak memerlukan suatu realitas kependetaan maupun magisteria dogmatis, melainkan mendasarkan diri kepada kitab wahyu sebagai "sandi" dari sebuah sabda abadi, yang selamanya bisa menghasilkan penciptaan baru (bdk. dalam bagian kedua buku ini, ide Ibn 'Arabî tentang "penciptaan terus-menerus"). Inilah ide Syî'ah yang sesungguhnya mengenai *ta'wîl*, penafsiran spiritual esoterik yang memahami segala data materiil, fakta, dan apa saja sebagai simbol mentransmutasikan dan "mengembalikannya" kepada pribadi-pribadi yang disimbolkan. Segala penampakan, setiap makna eksoterik (*zhâhir*) memiliki makna esoterisnya (*bathin*), kitab yang "turun dari langit "Al-Qur'an", sebatas huruf-huruf yang terlihat mata, akan musnah dalam keburaman dan perbudakan agama legalis. Perlu sekali ditampilkan kejernihan kandungannya yang terdalam makna esoterik.

Dan itulah tugas imam, "pembimbing spiritual" bahkan meskipun jika seperti dalam periode dunia sekarang ketika dia tengah berada dalam "kegaiban besar"—atau tepatnya tugas itu berarti diri imam sendiri, sudah barang tentu bukan individunya secara empiris, melainkan pribadi teofaniknya. "Magisterianya" adalah suatu "magisteria" inisiatoris inisiasi tuntunan menuju *ta'wîl* merupakan suatu kelahiran spiritual (*wilâdah rûhâniyyah*). Karena di sini, sebagaimana di kalangan mereka yang mempraktikkannya dalam Kristen, yakni mereka yang tidak mengacaukan makna spiritual dengan alegori, maka *ta'wîl* memungkinkan manusia memasuki suatu alam baru, naik ke dataran wujud yang lebih tinggi.

Meskipun akan terlihat semena-mena bagi seorang filolog yang terpaku pada dataran *zhâhir* (eksoterik), namun bagi seorang fenomenolog yang memperhatikan struktur, *ta'wîl* (hermeneutik spiritual) menyingkapkan hukum objektifitasnya yang teguh. Filsafat cahaya yang diwakili oleh Suhrawardî dan Ibn 'Arabî, menyediakan fondasi objektifitas *ta'wîl* ini dan menetapkan aturan "ilmu neraca", "simbolisme alam semesta " yang dipraktikkan oleh teosofi Syî'î. Tentu saja ada banyak makna esoterik yang sematamata hanya memperkuat melalui pengalaman spiritual, hukumhukum geometris ilmu perspektif seperti yang dikenal oleh para filosof kita.[4]

Ta'wîl, hermeneutik Syî'ah, tidak menyangkal bahwa wahyu profetis berakhir dengan Nabi Muhammad, "segel penutup kenabian". Bagaimanapun juga, *ta'wîl* mendalilkan bahwa hermeneutik profetis belum berakhir dan akan terus berlanjut demi menunjukkan makna-makna rahasia hingga kepulangan, *parousia*, imam yang ditunggu-tunggu, yang akan menjadi "segel penutup keimaman" dan pertanda bagi bangkitnya segala kebangkitan. Semua ini benar adanya, membuat gelisah Islam Sunni resmi, yang merasakan kegoncangan hukum di atas fondasinya, dan kemu-

---

[4] Untuk rincian lebih lanjut, lihat kajian kami, *L'intériorisation du sens en herméneutique soufie iranienne* ('Alî Turka Isfahânî dan 'Alâ'uddaulah Semnânî).

dian melancarkan reaksi yang menjadi sejarah tragis dalam kesaksian Syî'ah.

Demikianlah, karena Averroes, sang Aristotelian agung, pun mempraktikkan *ta'wîl*, yang fondasi dan berbagai persoalan yang mengusiknya telah dibahas di atas, maka adegan ketika Ibn 'Arabî menghadiri pemakaman Averroes yang terlihat sebagai simbol, berfungsi menjadi penentu arah bagi tema-tema yang baru saja kita ikhtisarkan tadi. Ibn 'Arabî sendiri seorang ahli *ta'wîl* yang besar—kita akan melihatnya di sepanjang buku ini—dan mustahil berbicara *ta'wîl* tanpa berbicara tentang Syî'ah, karena *ta'wîl* adalah asas mereka dalam berhadapan dengan teks suci. Demikianlah kita diperkenalkan pada suatu spiritualitas Timur yang berbeda dengan di Barat, tidak merasa khawatir dengan problem-problem yang ditimbulkan oleh Averroisme, atau tepatnya suatu lingkungan di mana situasi spiritualnya bersih dari problem yang menjangkiti Averrroisme dan Tomisme.

Tiga tahun sesudah pemakaman ini, terjadi peristiwa lain yang dipandang mengandung arti simbolik dalam kehidupan Ibn 'Arabî. Dengan tekad hati meninggalkan Andalusia, tanah kelahirannya, dan tanpa berharap akan pulang kembali, Ibn 'Arabî berangkat ke arah Timur. Bersamaan dengan itu, di perbatasan timur dunia Islam yang paling jauh, terjadi peristiwa tragis yang mengakibatkan pengungsian besar-besaran ke arah yang berlawanan. Bagi kita gerakan ini memperoleh arti simboliknya dari fakta bahwa kedatangannya, seakan-akan adalah supaya berpapasan dengan Ibn 'Arabî yang kembali ke tanah asalnya. Tempat pertemuannya ada di Timur Tengah. Ibn 'Arabî wafat di Damaskus pada tahun 1240, tepat enam belas tahun sebelum penaklukan Baghdad oleh orang-orang Mongol memaklumkan kiamatnya sebuah dunia. Namun, bertahun-tahun setelah kerusakan akibat pembantaian Mongol timbullah perubahan baru Islam dari Asia Tengah melintasi Iran menuju Timur Tengah (Di antara pengungsi yang terkenal: Najmuddîn Dâya Râzî, Maulanâ Jalâluddîn Rûmî, dan ayahnya). Salah satu tokoh sufisme Asia Tengah yang terbesar, Najm Kubrâ menemui kesyahidannya dalam menahan arus orang-

orang Mongol di Khwârezm (Khiva) pada 618/120. Inilah Najm Kubrâ yang menanamkan dalam sufisme kecenderungan visioner dan spekulatif yang berbeda dari cara hidup para pertapa saleh Mesopotamia yang menamakan diri sebagai sufi pada abad-abad pertama Islam.[5] Dalam kalangan generasi pertama murid-murid Najm Kubrâ ini terjadi even yang penting bagi permasalahan kita di sini dan belum pernah dibahas dengan memadai—yakni persoalan mengenai keserupaan dan penyatuan kembali antara teosofi Ibn 'Arabî dan teosofi sufisme asal Asia Tengah, dan akibatnya nanti pada sufisme Syî'ah. Salah satu murid terbesar Najm Kubrâ, syaikh Sa'duddin Hammû'î (w. 650/1251) telah menulis sepucuk surat panjang kepada Ibn 'Arabî, di mana di dalamnya dia bertanya atas masalah-masalah teosofi tinggi dan *ta'wîl* sementara ia merujuk dengan jelas pada salah satu karya Ibn 'Arabî.[6] Selanjutnya muridnya yang paling terkemuka 'Azîzuddîn Nasafî, meninggalkan karya berbahasa Persia yang patut diperhitungkan, yang dengannya Hammû'î bisa mengenali saripati doktrin dan karya-karyanya sendiri, yang kebanyakan telah hilang

---

[5] Asal kata "sufi" yang digunakan untuk menandai kaum Spiritual Islam selama ini telah menjadi subjek riset dan kontroversi. Kebanyakan pengkaji menerima penjelasan sebagian guru sufisme, yang mengasalkan kata itu kepada *sûf*, kata Arab untuk bulu domba. Menurut teori ini, jubah bulu domba adalah ciri khas para sufi sehingga kata *tashawwuf* berarti menjalankan sufisme. Tetapi apakah penjelasan ini memuaskan? Kita tahu bahwa selalu ada ahli tata bahasa yang siap melacak kata-kata asing dalam bahasa Arab untuk dikembalikan ke akar Semitiknya. Beberapa orientalis Barat dengan gampang memandang kata "sufi" sebagai transliterasi dari kata Yunani *sophos*, kebijaksanaan (*sûfiyyah*, sufisme, juga merupakan pelafalan Arab untuk kata Hagia Sophia). Hal ini lebih dari cukup untuk bisa dipandang benar. Bîrûnî, sarjana besar abad ke-10, sebagaimana ia terangkan dalam kitabnya mengenai India, pun menyadari kalau kata itu tidak berasal dari bahasa Arab. Ia juga memandangnya sebagai transkripsi dari kata Yunani *sophos*. Kesimpulannya semakin pasti bahwa ide kebijakan yang termuat dalam kata sufisme berhubungan, kalaupun bukan dengan ide kita mengenai kata kebijakan tadi, setidaknya berhubungan dengan apa yang diajukan oleh empedokles dari Agrigentum, yakni ide mengenai sang bijak—nabi yang arti pentingnya telah ditekankan dalam buku ini, bdk. Izzuddîn Kâsyânî, *Misbâh al- Hidâyah*, hlm. 65—66.

[6] Kami mengetahui ihwal surat ini (yang begitu penting bagi sejarah sufisme Iran) dari M. Marian Molé, yang menemukannya dalam perpustakaan pribadi Dr. Minossian di Isfahân (M.S. 1181). Dalam surat berbahasa Arab ini (delapan halaman masing-masing terdiri dari tujuh belas baris), Sa'duddin merujuk dengan jelas pada "kitab teofani-teofani" (*Tajalliyât*), sayangnya dengan melihat adanya catatan tambahan di sana, pada pendapat kami sepertinya Ibn 'Arabî tidak pernah mengirimkan balasan.

saat ini. Karya 'Azîz Nasafî barangkali amat cocok untuk menggambarkan visi kita tentang kedatangan seorang dari Timur yang bakal menjumpai peziarah yang tengah menuju ke Tapal batas Timur.

Akhirnya, ada suatu dataran tinggi rohani di Iran yang tak mungkin absen dari peta topografis kita, Syîrâz, Ibu Kota Fârs (Persis) di sebelah Barat Daya Iran. Di sana pada zaman yang sama, Ruzbehan Baqli Syîrâzî menggubah dalam bahasa Persia dan Arab suatu karya terpenting bagi orientasi sufisme Iran, religi Ruzbehan seperti yang akan kita lihat di bawah adalah religi seorang *Fedele d'amore* (ia yang setia dalam cinta, *pent.*) sejati yang membuat ia tidak hanya menjadi pelopor bagi Hâfizh, penyair Syîrâz lain yang *dîwân*-nya masih diperlakukan sebagai Bibel oleh sufi-sufi Iran namun terlebih lagi, religi Ruzbehan memiliki keselarasan yang mencolok dan sempurna dengan "dialektika cintanya" Ibn 'Arabî yang akan dikutip di sini.[7]

Kita telah menetapkan sejumlah koordinat yang menandai sejumlah ketinggian tertentu dalam peta topografis spiritual kita. Indikasi ini jauh dari sempurna, namun mencukupi sebagai orientasi pendahuluan bagi pembaca. Dua peristiwa kehidupan Ibn 'Arabî yang dipilih di atas sebagai simbol penentu arah akan memperlihatkan maknanya yang paling dalam bila kita kaitkan dengan ciri kepribadian syaikh kita yang dominan dan permanen. Kehadiran seorang spiritual secara otomatis memunculkan pertayaan: Siapakah yang menjadi guru-gurunya? Ibn 'Arabî memiliki dan bertemu banyak guru, perjalanan dan pengembaraannya yang banyak telah membawanya kepada kontak dengan nyaris semua master sufi pada masanya. Namun pada hakikatnya ia tidak pernah memiliki lebih dari seorang guru, dan yang satu ini pun bukan guru biasa yang kasatmata, kita tak menemukan namanya dalam arsip-arsip, kita tak bisa menentukan koordinat historisnya maupun menempatkannya pada titik waktu tertentu di tengah peralihan berbagai generasi manusia. Ibn 'Arabî sejak semula dan sampai ka-

---

[7] Lihat Ruzbehan Baqli Syîrâzî, *Le jasmin des Fidèles d'amour* (*K. 'Abhar al-'Asyiqîn*), *Traité de soufisme en persan* dan *Commentaire sur les paradoxes des Soufis* (*Syarh-i Syathiyyât*).

pan pun adalah murid dari seorang guru yang tak kasatmata, seorang figur nabi misterius yang sering digambarkan oleh sejumlah tradisi, baik secara terang maupun samar yang menggambarkan ciri-cirinya, ataupun yang cenderung mengidentifikasikannya sebagai Ilyas, St. George, dan lainnya. Apa pun halnya, yang pasti Ibn 'Arabî adalah murid Khidr (Khâdir). Kita akan mencoba mencari tahu lebih jauh lagi apakah sebenarnya yang dimaksud dengan menjadi "murid Khidr". Betapa pun juga relasi dengan guru spiritual tersembunyi seperti ini selalu memberikan kepada sang murid dimensi "transhistoris" yang memungkinkan dia mengalami kejadian-kejadian yang berlaku dalam realitas yang berlainan dari realitas fisikal sehari-hari, kejadian yang secara spontan beralih rupa menjadi simbol-simbol.

Ibn 'Arabî, murid Khidr menunjukkan hubungan kekerabatan dengan para sufi yang menamakan diri sebagai para Uwaysî. Nama ini dinisbahkan kepada seorang zahid saleh asal Yaman, Uways al-Qaranî, yang sezaman dengan nabi dan kenal dengan nabi namun tidak pernah berjumpa sepanjang hidupnya, nabi pun kemudian mengenalnya tanpa pernah bertatap muka dengannya, dan kepada dia tertuju perkataan nabi dalam sebuah hadits: "Aku merasakan nafas Yang Maha Pengasih datang dari arah Yaman". Demikianlah Uwaysî tidak pernah memiliki satu orang pun manusia pembimbing yang dilihat olehnya, barulah kelak setelah nabi wafat ia pergi ke Hijâz, tempat ia menjadi salah satu syahid pertama Syî'ah yang meninggal dalam pertempuran Siffîn (336/657) dengan kasus imam pertama. Karena itu, semua orang di kalangan sufi yang tidak memiliki *mursyîd* (pembimbing) yang kasatmata, yakni manusia biasa yang hidup sezaman dengan mereka menamakan diri sebagai para Uwaysî. Salah satunya yang tersohor adalah Abu al-Hasan Kharraqânî (w. 425/1034), seorang sufi Iran yang mewariskan perkataan: "Aku heran kepada murid-murid yang berkata bahwa mereka membutuhkan guru ini atau itu. Engkau tahu betul kalau aku tidak pernah diajar oleh seorang manusia pun. Tuhanlah pembimbingku, meskipun aku juga amat menghormati para guru". Lebih khusus lagi, menurut riwayat yang dikabarkan

oleh Jâmî, "malaikat" (*rûhâniyyah*) seorang sufi Iran besar yang lain, Abû Yazîd Bastâmî (w. 261/875) itulah yang telah membimbing Abu al-Hasan sepanjang jalan spiritual. Ini juga yang terjadi pada penyair mistik Farîduddîn 'Attâr dari Nîsyâpûr (w. 617/1220) yang juga menurut Jâmî, berguru kepada "wujud cahaya" Mansûr Hallâj (w. 309/922) sebagai pembimbingnya.[8]

Jika kita bawa analisis ini sedikit lebih dalam lagi, kita akan melihat sekali lagi bahwa di luar solusi teknisnya yang bervariasi, problem akal dan relasinya dengan akal aktif menyembunyikan ketentuan eksistensial yang krusial. Solusi—atau tepatnya keputusan—ini mempragambarkan dan mengkondisikan suatu rangkaian penuh perkembangan spiritual dengan konsekuensi yang berjangkauan jauh. Karena hal ini menunjukkan bahwa setiap manusia dihadapkan kepada pencarian pembimbing pribadinya yang tak kasatmata, atau apakah ia mempercayakan diri kepada otoritas magisterial kolektif sebagai perantara antara dirinya dan wahyu. Otonomi spiritual seorang Ibn 'Arabî berjalan bergandengan dengan ciri khas *Fedeli d'amore* (ia yang setia dalam cinta, *pent*.), seperti disinggung di atas. Karena itu, tidak mengherankan bila doktrinnya tentang cinta serupa dengan ajaran mereka. Dengan kata lain, figur malaikat akal—sebagai Roh Kudus, Malaikat Pengetahuan dan wahyu—memerintahkan segala orientasi, pendekatan, dan penyepian yang terwujud dalam peta topografis spiritual yang telah digambarkan di sini, tepat sebagaimana penerimaan kami atas relasi personal yang ia anjurkan, tanggung jawab bersama atas takdir pribadi yang dipikul "sendiri bersama Dia Yang Sendiri".

Salah seorang yang meraih wawasan terbaik dalam lingkup dan gaung problem akal yang muncul pada filsafat abad tengah barangkali adalah Abu al-Barakât, seorang pemikir orisinal Yahudi yang masuk Islam menjelang akhir hidupnya (w. 560/1165).

---

[8] Lihat *Nafahât al-Uns*, hlm. 540. Di dalamnya Jâmî menceritakan bahwa cahaya (*nûr*) Hallâj termanifestasi, menampak, "terepifani" (*tajallî kard*) ke dalam roh (*rûh*) 'Attâr dan menjadi instruktur (*murabbî*-nya).

Ia mempertimbangkan suatu jawaban yang bukan berupa akal aktifyang terpisah sama sekali, maupun akal aktif yang imanen dalam setiap individu, melainkan pluralitas dari akal-akal aktif yang transenden dan tersendiri, sesuai dengan berbagai perbedaan spesifik di antara banyaknya jiwa. "Jiwa-jiwa tertentu... mengetahui segala sesuatu dari pembimbingnya yang tak kasatmata, yang hanya diketahui oleh mereka sendiri... Orang-orang bijak masa lampau...mengajarkan bahwa bagi setiap jiwa individu, atau dimungkinkan bagi sejumlah jiwa dengan tabiat dan kesejalanan yang sama, terdapat suatu wujud dunia spiritual yang sepanjang eksistensi mereka memiliki kelembutan dan perhatian khusus kepada jiwa atau kelompok jiwa tadi, ialah yang menuntun mereka menuju pengetahuan, melindungi, membimbing, membela, menenangkan, membawa mereka kepada kemenangan akhir, dan wujud inilah yang dinamakan oleh orang-orang bijak tadi sebagai alam sempurna. Dan sahabat, pembela, dan pelindung inilah yang dalam bahasa agama disebut sebagai malaikat."[9]

Suhrawardî menunjuk beberapa saat terjadinya penampakan alam sempurna ini pada seorang Hermes dalam keadaan ekstase, yang barangkali adalah nama samaran dia sendiri. Sebagaimana kita bisa mengenali figur misterius ini pada Daêna-Fravasyi Mazdaean, para komentator mengidentifikasikannya sebagai Malaikat Jibril yang merupakan Roh Kudus bagi setiap individu, dalam halaman-halaman berikut akan kita amati melalui pengalaman Ibn 'Arabî, kemunculan berulang-ulang figur ini, yang senantiasa menegaskan diri sebagai suatu pola dasar (*archetype*). Seorang ahli mistik besar Iran abad ke-14, 'Alâ'uddawlah Semnânî, membicarakan perihal "guru tak kasatmata" ini dengan istilah "Jibril dari wujudmu sendiri". Penafsiran esoterisnya, *ta'wîl*-nya, membawa figur-figur wahyu Al-Qur'an menuju kedalaman tujuh tingkat untuk menggapai "Jibril dari wujudmu sendiri" berarti harus melintasi secara berurutan tujuh level esoterik dan bersatu dengan roh yang membimbing dan menuntun "tujuh nabi dari

[9] Lihat tulisan kami *Avicenna*. hlm. 89—90.

wujudmu sendiri". Upaya ini juga digambarkan sebagai pertandingan antara Yakub dan malaikat, yang diinterpretasikan dalam tafsir simbolis ahli mistik Yahudi Yosef ben Yudah: Jiwa akali berjuang agar bersatu dengan malaikat, yakni akal aktif, hingga pada saat terbitnya cahaya (*Isyrâq*), ketika jiwa bangkit keluar dari kegelapan yang memenjarakannya.[10] Karena itu, tentunya kita harus berbicara bukan mengenai pertempuran dengan melawan malaikat melainkan pertempuran demi malaikat karena selanjutnya malaikat membutuhkan jawaban jiwa bahwa wujudnya memang harus menjadi apa semestinya dia. Serangkaian ahli mistik spekulatif Yahudi menemukan simbolisme yang sama dalam Kitab Kidung Sulaiman (*Song of Songs*), di mana kekasih memainkan peran akal aktif, sementara pahlawannya diperankan oleh jiwa—berpikir milik manusia.[11]

Mari kita berhenti sejenak di sini, karena tampaknya dengan penggunaan simbol Ibn 'Arabî sebagai murid Khidr kita telah tiba di pusat koordinat peta topografis spiritual kita. Apa pun nama yang hendak kita berikan kepada hubungan murid dengan pembimbing tak kasatmatanya itu, peristiwa yang terjadi tidaklah berada dalam waktu fisik kuantitatif, mereka tak akan bisa diukur dengan satuan waktu yang seragam—homogen dan kronologi yang diatur oleh pergerakan bintang-bintang, mereka tidak menempati rantai kejadian apa pun yang berkesinambungan dan berjalan dalam arah tunggal. Peristiwa-peristiwa ini jelas terjadi dalam waktu, namun suatu waktu yang khas bagi mereka sendiri, suatu waktu psikis murni, kualitatif, dan tak berkesinambungan (*discontinuous*) yang bisa dinilai momennya hanya menurut ukuran mereka sendiri, suatu ukuran di mana masing-masing kejadiannya memiliki variasi tersendiri sesuai kadar intensitasnya. Dan intensitas ini merupakan takaran bagi suatu waktu di mana masa lalu tetap terus hadir pada masa depan, di mana masa depan sudah terhadirkan pada masa lalu, persis seperti nada-nada pada suatu frasa musik,

[10] Menurut Salomon Munk, dikutip dalam E. Renan, *Averroes et l'Averroisme*. hlm. 181.

[11] Lihat studi komprehensif yang bagus oleh Georges Vajda, *L'Amour de Dieu dans la théologie juive du Moyen Age*, khususnya hlm. 142—145.

meskipun dimainkan berulang-ulang tetap tinggal sekaligus pada masa kini dan dengan begitu membentuk satu penggal gubahan musik. Karena itu, sinkronisme, pembalikan, dan perulangan kembali yang mungkin terjadi, tak mungkin bisa ditangkap dalam istilah rasional di luar jangkauan realisme historis, namun bisa diraih oleh "realisme" yang lain, yakni dunia halus *'âlam al-mitsâl* yang disebut Suhrawardî sebagai "arah timur pertengahannya" jiwa-jiwa samawi dengan organnya yang berupa "Imajinasi Teofanik" akan kita telaah di sini.

Sekali seorang ahli mistik mengenali pembimbingnya yang tak kasatmata, kadang-kadang ia memutuskan untuk melacak *isnâd*-nya sendiri, mengungkapkan silsilah spiritualnya, yakni mengungkap "rangkaian transmisi" yang berujung pada dirinya dan memuat kesaksian atas leluhur spiritualnya yang ia mohonkan kepada sepanjang generasi manusia. Ia sama sekali tidak menunjuk ke nama keluarga yang tentu saja ia miliki. Bila dibaca dalam urutan yang terbalik dari kemunculan mereka secara fenomenologis, semua silsilah ini menampakkan silsilah-silsilah yang hakiki. Dilihat dari peraturan kritik historis kita, klaim silsilah-silsilah ini tampak amat rawan. Relevansinya bersangkut-paut dengan "kebenaran transhistoris", yang tidak boleh dipandang lebih rendah (karena terdiri dari urutan yang berbeda) dari kebenaran historis materiil yang mengklaim kebenarannya berdasarkan dokumentasi yang pada perhitungan kami tidak kurang rawannya. Suhrawardî merunutkan pohon keluarga *Isyrâqîyûn* kembali ke Hermes, moyangnya para bijak, (yakni Idrîs-Nuh dalam profetologi Islam, yang disebut Ibn 'Arabî sebagai nabinya para filosof), dari ia diturunkan para bijak Yunani dan Persia, berlanjut ke sufi-sufi tertentu (Abu Yazîd Bastâmî, Kharraqânî, Hallâj, dan pilihan ini secara khusus tampak ada artinya dilihat dari tinjauan ihwal para Uway *zhâhir* ahtah), dan seluruh cabang ini bertemu dalam doktrin dan madzhabnya. Ini bukan suatu sejarah filsafat dalam arti peristilahan kita, namun juga bukan sekadar fantasi.

Di sini diperlukan sejumlah minimum informasi. Kita hanya bisa berharap akan datangnya suatu humanisme integral yang

memungkinkan ditinggalkannya cakrawala program klasik kita tanpa harus dianggap sebagai seorang "spesialis" yang membuat heboh dan melelahkan "pembaca biasa yang telah tercerahkan" dengan tamsilan-tamsilan yang tidak bisa dipahami. Kita semua mempunyai ide umum mengenai zaman pertengahan, semua orang tahu adanya filsafat "Arab" dan sains "Arab" namun gagal menduga-duga bahwa ada lebih dari itu, dan dalam "lebih dari itu" ini ada sejumlah pengalaman manusia, yang kejahilan tentangnya bukannya tidak berhubungan dengan kesulitan-kesulitan buntu yang menimpa zaman kita. Karena tidak ada dialog tanpa ada problem bersama dan kosakata bersama, dan suatu komunitas dengan problem berikut kosakata demikian tidaklah muncul serta merta di bawah tekanan kejadian-kejadian materiil, melainkan matang perlahan-lahan melalui partisipasi bersama atas persoalan yang diajukan oleh umat manusia kepada dirinya. Mungkin bisa dikatakan bahwa Ibn 'Arabî dan murid-muridnya, atau bahkan Syî'ah secara keseluruhan mewakili hanya suatu minoritas kecil dari massa besar Islam. Itu benar, tetapi adakah kita sudah sampai ke titik di mana kita sanggup mengapresiasi "energi spiritual" hanya dalam ukuran statistik belaka?

Kami telah mencoba mengajukan beberapa sebab tampilnya sebuah visi yang lebih rumit dibandingkan dengan yang biasanya dianggap memadai ketika orang-orang berbicara Islam atau "filsafat-filsafat Timur". Semuanya ini biasanya dikenakan ke dalam cakupan filsafat Arab, Cina, dan Jepang. Menjadi keniscayaan—masih banyak hal yang mesti dikatakan tentang subjek ini lebih jauh lagi—bahwa filsafat Iran harus dimasukkan ke dalam daftar ini. Iran Kuno ditandai secara khas oleh suatu agama profetis, agama Zoroaster, di mana agama mani tak bisa dipisahkan darinya. Iran Islam ditandai oleh suatu filsafat dan spiritualitas yang mengguguskan elemen-elemen di mana di tempat-tempat lain tak bisa terasimilasi. Inilah alasan yang lebih dari cukup mengapa peta topografis kita tidak dapat menceraikan sang perantara ini dari hubungan Arab Islam dengan jagat spiritual India. Dengan terbentuknya titik ini, kita dengan senang hati menyepakati pan-

dangan bahwa geografi filosofis semacam ini belumlah cukup. Kita harus maju lebih jauh lagi menuju titik di mana pada akhir buku ini Ibn 'Arabî akan membimbing kita, sekurang-kurangnya menuju ambang pintu Ka'bah mistis, ketika nantinya kita akan melihat apa sebenarnya yang tengah kita masuki pada saat itu, dan kita akan melihat siapa dia yang menyertai kita ketika memasukinya. Padahal Ka'bah mistis ini adalah "pusat dunia", suatu pusat yang tidak bisa digambar dengan metode umum ilmu pembuatan peta (*cartography*) sebagaimana mustahilnya keterikatan misi sang pembimbing tak kasatmata pada koordinat historis.

Telah terlihat bagi kita tiga ciri atau elemen permisalan yang menggambarkan karakter simbol-simbol pada karakterologi Ibn 'Arabî. Ketiganya tampak menarik sekali dan membentuk konstelasi tema-tema yang memang perlu dihubungkan. Tiga topik ini, kesaksian pada pemakaman Averroes, peziarah ke Timur, dan murid Khidr akan memungkinkan kita mengikuti garis kehidupan syaikh kita sembari lebih mengenal ia secara akrab. Sejauh peristiwa-peristiwa kehidupannya dipahami sebagai pemunculan data otobiografis yang memuat makna transhistoris, maka kesemuanya itu akan berfungsi menerangi terlebih dahulu dimensi ganda pribadi manusia, yang karenanya Imajinasi Aktif, melalui penganugerahan kepada pribadi manusia dengan "fungsi teofaniknya", selanjutnya akan memberikan seberkas cahaya kepada kita. Ibn 'Arabî sendiri menghimbau kita agar merenungi fakta otobiografisnya melalui cara seperti ini: dalam *Kitâb al-Isrâ'*-nya, yang menirukan dan menegaskan peristiwa kenaikan nabi ke lelangitan pada malam hari, ia memandang dirinya sebagai seorang "peziarah ke Timur" yang bertolak dari Andalusia menuju ke Yerussalem.

2. Simbol-simbol dan Garis Kehidupan Ibn 'Arabî

Pada Pemakaman Averroes

Eksistensi Abû Bakr Muhammad Ibn al-'Arabî (disingkat Ibn 'Arabî) di muka bumi ini dimulai di Murcia, sebelah tenggara

Spanyol, tempat ia lahir pada 17 Ramadhân 560 H (28 Juli 1165). Menurut kalender Qamariah, tanggal ini menandai genap setahun proklamasi "kebangkitan agung" di Alamût Iran oleh Imam Hasan (*'alâ dzikrihi' as-salâm*, kedamaian dalam mengingatnya), yang melembagakan Islam spiritual murni atau Ismailiah Iran—bersatu, 17 Ramadhân 559 H (8 Agustus 1164). Syaikh kita tersohor dengan gelar: *Muhyiddîn* (penghidup agama), *asy-Syaikh al-Akbar* (doctor Maximus), *Ibn Aflatûn* (putera Plato) atau sang Platonis. Pada usia delapan tahun ia pergi ke Sevila tempat ia belajar dan tumbuh dewasa, menjalani hidup bahagia yang dimungkinkan oleh keadaan keluarganya yang bangsawan dan berkecukupan, memasuki pernikahan pertama dengan seorang gadis yang ia ceritakan dengan penuh rasa hormat, dan yang kelihatan jelas ikut mempengaruhi orientasinya menuju sufisme.[12]

Pada masa inilah terlihat bakat visioner Ibn 'Arabî. Ia sakit parah, demamnya membawanya ke kondisi payah. Sementara orang-orang di sekelilingnya mengira ia sudah meninggal, dalam alam batiniahnya ia tengah dikepung balatentara figur-figur setan yang mengancamnya. Namun kemudian muncul wujud yang sangat elok—rupawan, bernafas harum yang dengan kekuatan tanpa tandingan memukul figur-figur setan tadi. "Siapakah engkau?", tanya Ibn 'Arabî. "Aku Sûrah Yâsîn". Ayahnya yang sedang bersedih di tepi ambennya memang tengah membacakan *Sûrah* itu (yang ketiga puluh enam dalam Al-Qur'an), yang dibacakan khusus bagi orang yang tengah menghadapi sakaratul maut. Semacam itulah energi yang dilepaskan oleh *kalâm* yang terucap sehingga sosok pribadi yang selaras dengannya mengambil rupa dalam dunia tengah yang halus—suatu gejala yang sama sekali tidak jarang terjadi dalam pengalaman keagamaan. Inilah di antara pertama

[12] Untuk keseluruhannya, lihat materi yang dikumpulkan Miguel Asin Palacios dalam karyanya *El Islam cristianizado, estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia*. Semangat kesalehan yang mengilhamkan judul ini kepada sarjana Arab Spanyol ini terasa di sepanjang karya yang tetap tergolong paling berharga ini. Namun sayangnya ia menerapkan bahasa dan ide yang hanya pas bagi seorang rahib Kristen kepada seorang sufi seperti Ibn 'Arabî, bidang mereka berbeda dan dengan menggunakan metode seperti itu seseorang berisiko mengaburkan orisinalitas tipe keduanya.

kali masuknya Ibn 'Arabî ke dalam *'âlam al-mitsâl*, dunia bayangan mandiri dan riil, yang telah kami bahas di awal buku ini.

Pengalaman demikian segera terulang kembali. Kenangan masa muda Ibn 'Arabî agaknya ditandai secara istimewa oleh persahabatannya dengan dua sufi wanita yang mulia, dua syaikhah, Yasmin dari Marchena dan Fâtimah dari Kordoba. Yang disebut terakhir ini adalah ibu spiritualnya dengan penuh rasa bakti ia menceritakan ajaran Fâtimah yang ditujukan ke arah kehidupan yang karib dengan Tuhan. Suatu aura yang menakjubkan melingkupi hubungan mereka. Meskipun berusia lanjut, syaikhah mulia ini masih cantik dan anggun sebegitu rupa sehingga ia bisa dikira gadis berusia empat belas tahun (*sic*), dan Ibn 'Arabî muda pun selalu memerah mukanya ketika bertatapan dengannya. Ia memiliki banyak murid, dan selama dua tahun Ibn 'Arabî termasuk di antaranya. Di antara kharisma yang diterimanya sebagai karunia Tuhan, ia beroleh *Sûrah* al-Fâtihah (*Sûrah* pembuka Al-Qur'an) sebagai "*khadam*-nya". Pada suatu saat, ketika seorang perempuan yang tengah menderita memerlukan pertolongan, mereka membacakan Fâtihah bersama-sama, sampai kemudian memberinya sosok tetap, pribadi dan jasadi meskipun subtil dan halus sifatnya.[13] *Sûrah* itu menjalankan tugasnya sesudah perempuan—wali Fâtimah membacakan doa yang amat menghiba. Ibn 'Arabî sendiri menerangkan peristiwa-peristiwa ini dalam berbagai halaman yang akan dianalisis di sini, menggambarkan efek energi berdaya cipta (*creative energy*) yang dihasilkan dengan konsentrasi hati (*himmah*). Kita juga akan mengedepankan kembali episode ini dalam bahasan "metode doa teofanik" Ibn 'Arabî, doa berdaya cipta (*creative*) yang menjadi dialog, disebut kreatif karena ia adalah doa manusia dan sekaligus doa Tuhan. Sering kali syaikhah yang terhormat ini berkata kepada murid mudanya: "Aku ini ibu ilahiah-mu dan aku cahaya bagi ibumu yang ada di bumi". Dan memang diceritakan Ibn 'Arabî, "suatu kali ibuku mengunjunginya, syaikhah berkata kepada ibuku: "O, cahaya! Ini

[13] *Futûhât*. II, 348.

puteraku, dan ia ayahmu. Perlakukan ia dengan kesalehanmu sebagai seorang anak, jangan pernah berpaling darinya". Kita akan mendengar kembali kata-kata yang sama (bagian satu, *in fine*), untuk mendeskripsikan suasana jiwa ahli mistik perempuan ini yang menjadi ibu sekaligus puteri ilahiah dalam eksatase Ibn 'Arabî. Inilah istilah persisnya, "ibu dari ayahnya" (*umm abîha*), yang diberikan nabi kepada puterinya Fâtimah az-Zahrâ, Fâtimah yang bersinar-sinar. Jika syaikhah terhormat dari Kordoba, yang bernama sama dengan puteri nabi, menyapa ibu Ibn 'Arabî dengan cara ini pastilah ia telah mengetahui pertanda takdir spiritual khas yang bakal terjadi atas muridnya.

Ibn 'Arabî mendekati usia dua puluh ketika menyadari akan pintu masuknya yang pasti menuju jalan spiritual dan inisiasi awal tuntunannya ke dalam rahasia kehidupan mistik. Ini membawa kita kepada episode yang terlihat begitu simbolik dalam konteks yang dibentangkan di atas. Sesungguhnya episode ini terdiri atas dua adegan, terpisah oleh selang waktu beberapa tahun. Di antara pertemuannya sebagai seorang muda dengan Averroes hingga ke hari pemakamannya, Ibn 'Arabî tidak pernah bersua dengan sang Peripatetik besar dari Kordoba ini, sekalipun dalam dunia fisik inderawi. Ia sendiri bercerita bahwa ayahnya, yang masih hidup pada saat itu adalah sahabat dekat sang filosof. Ini memudahkan terlaksananya wawancara yang diinginkan oleh Averroes, suatu wawancara yang seharusnya terpampang menonjol dalam sejarah filsafat dan spiritualitas kita. Dengan dalih tertentu, ayah Ibn 'Arabî mengirimkan ia ke rumah sang filosof yang telah banyak mendengar dan ingin bertemu dengan orang muda ini. Kita akan mempersilakan Ibn 'Arabî melukiskan perjumpaan antara seorang master Aristotelian yang teguh dengan orang muda yang bergelar "putera Plato" ini.

"Dan demikianlah pada suatu hari yang baik, aku pergi ke Kordoba ke rumah Abu al-Walîd Ibn Rusyd (Averroes). Ia mengungkapkan keinginannya untuk bertemu denganku secara pribadi, karena ia mendengar adanya penyingkapan bila Tuhan me-

restui diriku sepanjang penyendirian spiritualku, dan dia tidak menyembunyikan ketakjubannya atas apa yang didengar-Nya. Karena alasan ini ayahku yang menjadi salah satu sahabat karibnya, pada suatu hari mengutusku ke rumahnya dengan alasan suatu keperluan, sesungguhnya agar Averroes berkesempatan berbicara denganku. Saat itu aku masih seorang muda tanpa jenggot. Ketika aku masuk, master bangkit dari tempatnya, menerimaku dengan sambutan bersahabat dan penuh perhatian, dan akhirnya memelukku. Lalu ia berucap: "Ya". Dan kemudian kataku: "Ya". Ia begitu girang melihat aku paham. Namun kemudian setelah menyadari hal apa yang membuatnya gembira, ia menambahkan: "Tidak". Serta merta Averroes bergerenyit, rona menghilang dari pipinya, ia terlihat meragukan pikirannya sendiri. Ia menanyai aku: "Solusi jenis apa yang kamu temukan melalui ilham dan penyinaran cahaya ilahi?" Samakah dengan yang kami peroleh melalui refleksi spekulatif?' Jawabku: "Ya dan tidak. Di antara ya dan tidak, roh-roh melarikan diri dari materinya, dan kepala-kepala dipisahkan dari tubuhnya". Averroes menjadi pucat, kulihat ia gemetar, ia membisikkan ucapan ritual, "Tiada kekuatan kecuali dengan izin Tuhan—karena telah memahami arti kiasanku itu".

"Kemudian sesudah wawancara kami, ia bertanya kepada ayahku perihal diriku untuk membandingkan pendapat yang ia peroleh dariku dengan pendapat ayahku mengenai diriku dan untuk memastikan sama atau berbeda. Averroes seorang master besar dalam perenungan filosofis dan reflektif. Kudengar dari orang bahwa ia bersyukur kepada Tuhan karena telah diizinkan hidup pada masa seperti ini dan diperkenankan bertemu dengan seseorang yang pernah melakukan penyendirian spiritual dan muncul sebagaimana diriku. "Aku sendiri", kata ia, telah menyatakan bahwa hal semacam itu memang mungkin, namun selama ini belum pernah bertemu seseorang yang telah mengalaminya secara nyata. Terpujilah Tuhan yang telah membiarkan aku hidup pada suatu masa yang menjadi istimewa karena adanya seorang master dalam pengalaman semacam itu, salah seorang pembuka kunci gerbang-gerbang-Nya. Terpujilah Tuhan yang memberiku rahmat bisa berjumpa

dengan salah seorang di antara mereka dengan mata kepalaku sendiri."

"Aku ingin bisa berbincang-bincang kembali dengan Averroes. Tuhan dengan rahmat-Nya menjadikan Averroes tampak kepadaku dalam suatu ekstase (*wâqi'ah*) dengan cara sedemikian rupa di mana antara dirinya dan diriku terdapat tirai cahaya. Aku bisa melihat dia melalui tirai itu, namun ia tidak melihatku atau tidak mengetahui bahwa aku ada di situ. Dia terlalu asyik dalam renungannya hingga tak bisa melihatku. Ujarku kepada diriku: Pemikirannya tidak menuntun dirinya menuju ke tempat di mana aku berada."

"Aku tak punya kesempatan lagi untuk bertemu dia hingga kematiannya, pada tahun 595 Hijriah (1198) di Marakesy. Jasadnya dibawa ke Kordoba, tempat dia dimakamkan. Ketika peti berisi jasadnya dinaikkan ke atas salah satu sisi panggul hewan beban, kitab-kitabnya ditempatkan di sisi lain untuk mengimbanginya. Aku berdiri di sana membisu, bersamaku ada ahli hukum yang terpelajar Abu al Husayn Muhammad Ibn Jubayr yang menjadi sekretaris *sayyid* Abû Sa'îd (seorang pangeran Almuhad) dan sahabatku Abu al-Hakam 'Amr Ibn as-Sarrâj, juru salin. Abu al-Hakam menatap kami dan berkata: "Tidakkah engkau lihat apa yang menjadi pengimbang beban master Averroes saat berkendara? Pada sebelah sisi sang master (*imâm*), pada sisi yang lain karya-karyanya, kitab-kitab yang ia tulis". Dan Jubayr menjawabnya: "Katamu aku tidak melihatnya, nak?" Tentu saja aku melihatnya. Semoga terberkatilah lisanmu! Kemudian kutimbun dalam diriku (kata-kata Abu al-Hakam) sebagai bahan renungan dan pengingatan. Sekarang tinggal aku yang masih hidup dari kelompok kecil sahabatku itu—semoga Tuhan mengampuni mereka—dan kataku kemudian: "Pada sebelah sisi sang master, pada sisi yang lain karya-karyanya". Ah! Andai aku tahu bila harapan-harapannya telah terpenuhi".[14]

---

[14] Bdk. Asin Palacios, *El Islam cristianizado*, hlm. 39—40; *Futûhât*. I, 53—54.

Bukankah pada episode luar biasa Ibn 'Arabî ini terdapat pertemuan tiga unsur dengan Averroes? Pada saat *pertama* yang menjadi saksi adalah "murid Khidr" ia yang mendapatkan pengetahuan pengalaman spiritualnya tidak dari ajaran manusia. Saat yang *kedua*, saksinya adalah penggubah "kitab teofani-teofani" (*teophany*, Penampakan Tuhan, *pent*.) yang menyatakan bahwa ia mampu memasuki semua pintu menuju dunia tengah suprainderawi, *'âlam al-mitsâl*, tempat Imajinasi Aktif menangkap peristiwa-peristiwa, figur-figur, kehadiran-kehadiran secara langsung, tanpa bantuan indera. Akhirnya, saat *ketiga* diliputi dengan kebersahajaan, dipenuhi kefasihan simbol yang membisu berupa kepulangan jenazah ke Kordoba. Penghormatan terakhir kepada sang master, yang karya pentingnya ditujukan semata-mata untuk memulihkan Aristotelianisme integral, diberikan oleh "putera Plato", yang hidup sezaman dengan para Platonis Persia (para Isyrâqîyûn Suhrawardî) yang tanpa diketahui Barat, telah meresmikan suatu perkembangan yang mendahului dan melampaui proyek seorang Gemistos Pletho atau seorang Marsilio Ficino. Dan dengan kehadiran adegan ini beserta simbolismenya yang tidak pernah terbayangkan sebelumnya dengan pemandangan kitab-kitab yang mengimbangi beratnya jasad, terlontar pertanyaan sedih: "Ah! Andai aku tahu bila harapan-harapannya telah terpenuhi".

Hasrat yang sama—"andai aku tahu"—mencuat pada bibir sang "penafsir hasrat kuat" ini beberapa tahun kemudian ketika pada suatu malam yang suram ia bertawaf keliling Ka'bah. Yang terpenting di sini bukanlah apakah ia benar-benar melakukan ritus itu atau apakah itu hanya terjadi dalam visi batinnya saja. Bagaimanapun juga malam itu ia mendengar jawaban—dari bibirnya yang sepanjang hidupnya akan terus tinggal sebagai figur teofanik *Sophia aeterna*. Kita akan merenungkan jawabannya di bawah (Bab II). Isinya berupa rahasia pemenuhan hasrat-hasrat bagi manusia penuh hasrat, karena begitu ia menunaikan keinginan Tuhannya, maka dia sendirilah yang akan menjadi peneguh bagi Tuhan ini yang berbagi takdir dengannya, dan inilah rahasia yang juga menetapkan bahwa fajar kebangkitan yang terbit di atas jiwa

sang pejalan mistik tidak akan dibalikkan menjadi fajar keraguan yang kelam, tidak akan beralih menjadi kegembiraan sinis si jahil yang menyangka bahwa pada akhirnya ia telah menguasai transendensi. Jika hal itu terjadi, jelas semua manusia yang hidup di alam *fanâ'* takkan melihat lebih dari sebuah tontonan tipuan pada adegan ketika setumpuk kitab mengimbangi berat sesosok jenazah.

Namun Ibn 'Arabî tahu bahwa kemenangan ini tidak diperoleh melalui upaya filsafat rasional, juga tidak melalui alih keyakinan menuju apa yang nantinya ia namai sebagai "Tuhan yang tercipta dalam berbagai dogma". Kemenangannya bergantung kepada suatu pertemuan yang bersifat menentukan, sama sekali pribadi tak tergantikan, nyaris tak bisa dikomunikasikan kepada jiwa yang paling sesaudara sekalipun, tetap kurang bisa diterjemahkan berkenaan dengan perubahan pada kualitas sosial atau kepenganutan eksternal apa pun. Ini adalah buah dari pencarian yang lama, karya sepanjang hidup, seluruh hidup Ibn 'Arabî adalah pencarian panjang ini. Perjumpaan yang amat berarti ini terjadi dan diperbarui untuknya melalui figur-figur yang ragamnya senantiasa menunjuk pada pribadi yang sama. Seperti kita ketahui, ia membaca banyak kitab. Karena alasan ini pula upaya inventarisasi "sumber-sumbernya" barangkali sia-sia, khususnya bila kita bersikeras berbicara tentang sinkretisme alih-alih memberlakukan ukuran sesungguhnya yang digunakan oleh genius spiritual ini yang hanya menerima apa yang sesuai dengan "batinnya" dan yang terutama menjadikan dirinya sebagai "penjabarannya". Lagi pula, masih banyak hal yang bisa disertakan daripada hanya sekadar persoalan sumber-sumber literer. Ada rahasia di dalam sebuah bangunan di mana gaya gedungnya berhubungan erat dengan gaya gedung yang didirikan di Islam bagian Timur, di mana Syî'ah melaksanakan ajaran "jangan memukul wajah"—yakni tetap menjaga wajah terluar Islam harfiah, bukan hanya karena ia menjadi penyangga bagi simbol-simbol melainkan juga karena ia menjadi pelindung melawan tirani kaum dungu.

Sebagai tambahan, terdapat segenap faktor yang tak kasatmata, tak terdengar segala yang tidak bersandar kepada bukti-

bukti apa pun selain hanya kepada kesaksian personal atas eksistensi alam halus. Sebagai contoh, ada kunjungan dari pribadi-pribadi yang tergolong dalam hierarki esoterik tak kasatmata ke kalangan persaudaraan bersama kaum Spiritual. Ini membentuk ikatan antara dunia kita, atau tepatnya antara setiap eksistensi dengan alam lain. Semua ini memenuhi kesejajaran hierarki kosmis dalam Ismailiah dan terus hidup dalam syaikhisme pada masa kita. Tidak diragukan lagi semuanya tadi sudah ada pada kesadaran mistik sebelum Islam, tetapi apakah mungkin semua itu hendak menggantikan kedudukan wahyu Al-Qur'an?[15] Semuanya ini adalah unsur-unsur dasar catatan harian spiritual yang berserak di sepanjang karya Ibn 'Arabî (seperti juga pada Swedenborg). Dan semua ini ada di luar wilayah filologi atau psikologi, khususnya psikologi yang telah menciptakan ide mengenai batas-batas manusia dan karakter negatif pengalaman mistik. Namun ini terutama adalah pokok bahasan psikologi profetis yang memberikan perhatian kepada semua filosof dalam Islam.

Akhirnya, terdapat master-master spiritual yang tak terhitung jumlahnya, para syaikh sufi, rekan sezaman Ibn 'Arabî di muka bumi yang ditemui olehnya dan yang hendak ia ketahui ajaran-ajarannya. Ia sendiri meninggalkan sebuah catatan harian mengenai berbagai pengalaman ini dalam *Risâlah al-Quds*-nya. Sebagai tambahan, meskipun ia membaca kitab-kitab, meskipun ia mempunyai guru yang kasatmata maupun yang gaib, namun ketekunannya dalam pencariannya melarang dirinya bersandar pada riwayat-riwayat tangan kedua, lebih jauh lagi kebebasan batinnya

---

[15] Ide hierarki mistik ini kita dapati perulangannya secara bervariasi di seluruh penjuru esoterisme Islam. Menurut Ibn 'Arabî tingkatan kesempurnaan atau martabat esoterik ini sebagai berikut: (1) *Qutb* (kutub, poros) yang di sekelilingnya berputar lingkaran kehidupan dunia rohani, (2) Dua *imâm* (pembimbing), yang merupakan wakil "kutub" dan menggantikannya bila wafat, (3) Empat *Awtâd* (tiang), yang menjalankan tugasnya pada setiap empat titik utama, (4) Tujuh *Abdâl* (pengganti), yang menjalankan tugasnya pada masing-masing tujuh iklim, (5) Dua belas *Naqîb* (ketua) bagi dua belas rasi bintang, (6) Delapan *Najîb* (pembesar) untuk delapan bola langit (Asin, *El Islam cristianizado*, hlm. 41, c. 2). Sebagai tambahan untuk masing-masing derajat atau "tempat kediaman" di sepanjang jalan spiritual, dalam setiap zaman terdapat seorang ahli mistik yang menjadi kutub di mana di sekelilingnya berputar aktivitas, yang berlaku khusus untuk "tempat kediaman" tadi dari mereka semua yang mempunyainya di dunia ini (*Ibid.*, hlm. 56).

yang penuh membuat ia tidak memperdulikan rasa takut kepada apa yang disebut sebagai kumpulan yang "mengancamnya". Karena itu, kita bisa mempercayai dan mengandalkan otentisitas penceritaannya: "Aku tidak mengenal" katanya, "derajat kehidupan mistik, agama, atau madzhab apa pun tanpa diriku telah bertemu dengan orang yang menganut, meyakini, dan mempraktikkannya sebagai agamanya sendiri. Aku tak pernah membicarakan suatu pendapat atau doktrin tanpa dasar pernyataan langsung dari ahlinya". Master visioner ini memberikan suatu contoh kejujuran ilmiah yang sempurna setiap pelajar agama, setiap teolog, bisa mengambil ungkapannya bahkan meskipun jika tujuan mereka bukan berupa tujuan khas pencarian Ibn 'Arabî.

Peziarah ke Timur

Dengan memegangi semua kisah tadi, kita sekarang mengikuti syaikh kita hidup berkelana sebagai bentuk panggilan baginya di muka bumi ini yang dimulai menjelang usianya yang ketiga puluh. Antara tahun 1193 dan 1200 ia mengunjungi daerah-daerah di Andalusia dan melakukan beberapa perjalanan dengan jangka waktu yang berbeda-beda ke Afrika Utara. Namun pengembaraan tanpa rehat ini hanyalah pendahuluan menuju panggilan batin, atau tepatnya menuju visi mutlak yang akan menuntunnya meninggalkan Andalusia dan Maghrib untuk selamanya, dan menjadikan dirinya seorang peziarah simbolik ke Timur.

Perjumpaan dengan para wali, berbagai musyawarah mistik, majelis-majelis diskusi dan tuntunan menandai tahap-tahap pengembaraannya yang ganti-berganti berulang-kali: Fez, Bougia, Tlemcen, Tunis, dsb. Akan sangat menarik bila kita buat koordinat dari halaman-halaman catatan harian spiritualnya yang mencatat bermacam peristiwa pribadi yang terjadi dalam dimensi gaib beserta kejadian fisikalnya pada periode ini. Ibn 'Arabî sebenarnya berada di Kordoba ketika visi itu mendatanginya, namun ia bukan berada di "Kordoba" ketika merenungkan pribadi-pribadi yang menjadi kutub spritual bagi seluruh masyarakat yang telah lewat bergiliran sebelum datangnya Islam, ia bahkan mengetahui

nama-nama mereka di sepanjang visi batiniahnya yang sejalan dengan kekhusyukannya secara diam-diam dan fundamental terhadap suatu religi abadi, yang merentang dari asal muasalnya turun melalui sejarah ras manusia, yang para spiritualnya dari sepanjang masa dihimpun bersama olehnya dalam sebuah *corpus mysticum* tunggal. Peristiwa visioner, inisiasi tuntunan ekstatik yang waktu dan tempatnya berupa *'âlam al-mitsâl*, dunia yang berada di tengah-tengah antara keadaan ragawi dan spiritual dengan Imajinasi Aktif sebagai organ persepsinya.

Kejadiannya ada di Tunis pada suatu malam dengan menyendiri pada sebuah mihrab masjid agung, ketika dia menggubah sebuah syair yang tidak diberitahukannya kepada siapa pun. Malah ia sendiri tidak menuliskannya, melainkan hanya mencatat inspirasinya siang malam dalam ingatannya. Beberapa bulan kemudian di Sevila, seorang muda yang tidak ia kenal, mendekat dan membacakan bait-bait syairnya. Dengan rasa heran Ibn 'Arabî bertanya: "Siapakah penggubahnya?" dan orang itu menjawab: "Muhammad Ibn 'Arabî". Orang muda itu belum pernah bertemu Ibn 'Arabî dan tidak tahu siapa yang tengah berdiri di hadapannya. Lalu bagaimana ia bisa tahu bait-bait syair itu? Beberapa bulan sebelumnya (pada hari dan saat yang persis sama ketika Ibn 'Arabî mendapatkan ilham itu di Tunis) seorang asing, peziarah tak dikenal telah bertemu dengan sekelompok orang muda di Sevila ini, dan membacakan sebuah syair yang menyenangkan hati mereka, dan minta diulang oleh mereka untuk dihafal. Setelah memenuhi permintaan mereka, orang asing tadi menghilang tanpa jejak tanpa memperkenalkan dirinya. Kejadian-kejadian serupa sudah lazim bagi para master sufisme, pengalaman ini sering terjadi misalnya pada syaikh besar Iran 'Alâ'uddawlah Semnânî (abad ke-14). Para ahli psikologi masa kini mencatat hal ini dengan penuh perhatian, namun tidak berani dan tidak mampu mengambil kesimpulan apa pun dari penangguhan, atau tepatnya transendensi kondisi persepsi inderawi yang beruang waktu ini. Kosmologi sufisme memiliki sebuah dimensi—yang tidak dimiliki oleh pandangan dunia kita—yang mengakui pengalaman semacam itu.

Kosmologi ini menjamin realitas "objektif" dunia suprainderawi yang di dalamnya termanifestasi efek energi spiritual dengan hati sebagai sumbernya dan Imajinasi Aktif sebagai organnya.

Betapa pun, "di muka bumi" inilah di sekitar wilayah ronda, Ibn 'Arabî mengadakan diskusi panjang dengan seorang skolastik Mu'tazili yang merasa yakin dengan dirinya. Mereka berdebat, berselisih soal doktrin nama-nama yang seperti akan kita lihat, menjadi tiang utama bangunan teofanik syaikh kita. Pada akhirnya sang Mu'tazili takluk. Dan "benar-benar" di Tunis itulah Ibn 'Arabî mulai mempelajari suatu karya penting yang langka mengenai teosofi mistik: *Khal' an-na'layn* (melepas dua sandal), suatu judul yang dikiaskan oleh Al-Qur'an XX: 12, pada perintah yang terdengar oleh Musa tatkala ia mendekati semak terbakar: "Lepaskan sandalmu". Inilah satu-satunya karya yang masih tersisa dari Ibn Qasî yang telah kita sebut sebagai pendiri gerakan Murîdîn pada paruh pertama abad ke-12 di Portugal sebelah selatan (Algabres), suatu gerakan pemberontakan melawan dinasti Almurawi. Gerakan ini, atau setidaknya fondasi doktrin esoteriknya terinspirasi Syî'ah Ismailiah. Ibn 'Arabî sendiri menulis sebuah komentar atas kitab ini, suatu studi mengenainya pasti akan membantu menyoroti adanya kesesuaian yang telah disinggung antara doktrin Ibn 'Arabî dan teosofi Syî'ah, kesesuaian yang menjelaskan mengapa secara cepat ajarannya diterima oleh Sufisme Syî'ah di Iran.

Gerakan Murîdîn Ibn Qasî (para penganutnya) mengambil sumber aslinya dari madzhab Almería yang oleh Asín Palacios cenderung dikaitkan dengan inisiasi esoterik Ibn 'Arabî. Selanjutnya ajaran-ajaran madzhab Almería mungkin bisa dilacak kembali melalui master Sufi Ibn al-'Arîf, hingga ke Ibn Masarrah (w. 319/931), berikut doktrin Neoempedokleannya yang beberapa aspeknya memiliki kesamaan ciri yang mencolok dengan kosmologi Ismaili dan Isyrâq Suhrawardî. Tentu saja kita tak hendak melihat gagasan kepeloporan Ibn Masarrah sebagai penjelasan utuh mengenai Ibn 'Arabî. Bagaimanapun juga, dalam faktanya terdapat banyak kutipan dari Ibn 'Arabî yang memungkinkan Asín Palacios menyusun kembali garis besar karya Ibn Masarrah yang telah hilang,

dan persahabatan Ibn 'Arabî dengan Abû 'Abdallâh al-Ghazzâl, seorang murid dan penerus ajaran Ibn al-'Arîf, juga menunjukkan keterkaitan yang jelas.[16]

Bila kejadiannya seperti itu, maka di Almería-lah kita menemukan syaikh kita pada tahun 1198—tahun pemakaman Averroes—setelah pengembaraan yang tersebut di atas dan sesudah pulang sebentar ke tanah asalnya Murcia. Bulan Ramadhan yang tidak tepat untuk bepergian telah tiba. Ibn 'Arabî memanfaatkan masa tinggalnya di Almería untuk menulis suatu *opusculum* yang isinya mempermaklumkan karya-karya besar yang bakal mengikutinya. Kitab kecil ini, berjudul *Mawâqi' an-Nujûm* (orbit-orbit bintang gemintang), ditulis selama sebelas hari di bawah tekanan ilham yang dikukuhkan mimpi yang menyuruh ia agar menulis sebuah pengantar menuju kehidupan spiritual. "Inilah kitab", tulisnya di tempat lain, yang memungkinkan seorang pemula berpisah dari guru, atau tepatnya: kitab ini tak bisa dipisahkan dari guru. Ada guru-guru yang ulung, sungguh-sungguh ulung, dan kitab ini akan membantu mereka meraih derajat mistik tertinggi yang bisa dicapai oleh seorang guru. Di dalamnya, di balik tirai simbol-simbol perbintangan syaikh kita membuat gambaran tentang cahaya yang dianugerahkan Tuhan kepada para sufi di sepanjang tiga tahap perjalanan. Tahap awal, semata-mata eksoteris berisi praktik lahiriah *syarî'ah*, atau agama harfiah. Ibn 'Arabî melambangkannya dengan bintang-bintang yang kecemerlangannya akan meredup begitu terbit rembulan dari dua tahap berikutnya, yakni tahap-tahap yang di mana sufi dituntun ke *ta'wîl*, tafsir simbolis yang "mengembalikan" statemen harfiah sebagai "sandi" menuju apa yang disimbolkannya—dengan kata lain diajarkan bagaimana menginterpretasikan ritus lahiriah melalui makna batiniahnya. Kini, seperti telah kami sebutkan, mustahil mengucapkan kata *ta'wîl*

[16] Bdk. Asin Palacios, "Ibn Masarra y su escuela: Origines de la filosofia hispano-musulmana", dalam *Obras escogidas*. I, 144—145, dan "El Mistico Abu al-'Abbâs ibn al-'Arîf de Almeria". *Ibid.*, I, 222—223. Di atas kita telah menunjuk mata rantai buatan Asin yang menghubungkan madzhab Almer?a dengan Neoempedoklisme dan gnosis Priscillia; bdk. Asin, "Ibn Masarra" I, 38 ff.

tanpa menyiratkan Syî'ah, dengan prinsip tertulis fundamentalnya bahwa setiap makna eksoterik (*zhâhir*) mempunyai suatu imbangan esoteriknya (*bâthin*). Dan di seluruh penjuru Islam bagian Barat hal ini sudah cukup membangkitkan kekhawatiran dan kewaspadaan otoritas religi kebenaran literal dan legaliter.

Karena itu, tidak heran bila Ibn 'Arabî merasakan sejak awal bahwa kehidupan di Andalusia akan mustahil baginya. Ada kejadian-kejadian tragis sebelumnya (Ibn Qasî, Ibn Barrajân). Siapa pun yang meninggalkan literalisme akan dicurigai menggerakkan kekacauan politik. Ibn 'Arabî ketika itu telah memulai jalannya, maka pilihannya tinggal menjadi tidak dikenali oleh lingkaran resmi atau (kalau tidak) ia akan membangkitkan kecurigaan mereka. Tidak mudah bagi seorang seperti Ibn 'Arabî untuk lepas dari perhatian. Ia sendiri mengadakan diskusi religius yang sengit melawan Sultan Ya'qûb al-Mansûr. Satu-satunya harapan untuk menemukan pendengar yang lebih luas, bertemu toleransi yang lebih besar ada pada kepergiannya meninggalkan Andalusia, Maghrib beserta atmosfir yang diciptakan sultan-sultan Almuhad menuju dunia Islam Bagian Timur tempat di mana nanti begitu banyak muridnya akan tumbuh subur selama berabad-abad.

Keputusan yang diambilnya adalah hasil dari sebuah visi teofanik: Ia melihat singgasana Tuhan disangga oleh tiang-tiang api menyala yang tak terhitung jumlahnya. Lekukan singgasana yang mempertontonkan isinya, manusia samawi menyorotkan bayangan yang menjadi tabir bagi cahaya yang berasal dari Dia yang bertahta, memungkinkan manusia samawi tetap bisa tinggal berlangsung dan bisa dibayangkan oleh pikiran, pada kelembutan bayangan ini terasa suatu kedamaian tiada tara. (Begitulah visi ini menggambarkan dengan tepat misteri antropomorfosis ilahi [*divine anthropomorphosis*, transformasi Tuhan dalam bentuk manusia, *pent.*] di alam samawi, yang merupakan fondasi ide teofanik, dialektika cinta, dan juga rahasia Imamologi Syî'î). Seekor burung dengan keelokan melebihi semua burung samawi terbang mengelilingi singgasana. Inilah burung yang mengabarkan kepada penerima visi

ini perintah untuk bertolak ke timur, burung ini sendiri yang akan menjadi sahabat dan pembimbing samawinya. Pada saat yang sama ia juga menyebut nama seorang sahabat di bumi yang tengah menunggu Ibn 'Arabî di Fez, seseorang yang telah mengungkapkan hasratnya untuk berangkat ke Timur namun kemudian menerima pertanda Ilahi bahwa ia harus menanti seorang teman yang telah disiapkan untuknya. Pada sosok burung dengan keindahan samawinya ini, tidak sulit kita mengenali sosok Roh Kudus, yakni Malaikat Jibril—Malaikat Pengetahuan dan wahyu yang menjadi rujukan para filosof ketika "melacak kembali" akal aktif mereka. Data ini mengandung nilai yang tiada bandingannya, memungkinkan kita pada saat penentuan ini untuk menilai bentuk pengalaman spiritual Ibn 'Arabî. Gambaran visioner yang timbul dalam kesadarannya menunjukkan bahwa sosok ini adalah figur yang satu dan sama dengan berbagai identitasnya telah diungkap berkaitan dengan para Uwaysî. Dialah Roh Kudus personal yang dalam kata-kata Ibn 'Arabî sendiri disebut sebagai "sahabat dan pembimbing samawi", kita akan menjumpainya di tempat lain dalam bentuk lain, khususnya "di sekeliling Ka'bah mistis". Berbeda dari latar visioner ini Ibn 'Arabî sang peziarah ke Timur, terlihat tampil memerankan personifikasi tokoh dalam "risalah pengasingan di Barat" karya Suhrawardî.

Dengan keberangkatan ini dimulailah fase kedua dalam kehidupan berkelana syaikh kita. Antara 597/1200 dan 620/1223 ia menuju ke berbagai wilayah Timur Dekat, hingga akhirnya tinggal di Damaskus, tempat ia menghabiskan tujuh belas tahun terakhir hidupnya dalam suasana tenteram dan dengan kerja keras. Pada 598/1201 saat ia tiba di Makah, tujuan pertama ziarahnya, Ibn 'Arabî berusia tiga puluh enam tahun. Masa tinggalnya yang pertama kali di kota suci menjadi pengalaman yang begitu mendalam sehingga membentuk dasar ajaran yang akan kita baca nanti sebagai "dialektika cinta". Ia menerima keramahtamahan dari satu keluarga bangsawan Iran asal Isfahân, yang kepala keluarganya menjadi syaikh berkedudukan tinggi di Makah. Syaikh ini mempunyai seorang puteri yang pada dirinya berpadu kecan-

tikan fisik yang luar biasa dengan kebijakan spiritual yang agung. Dia bagi Ibn 'Arabî bagaikan Beatrice bagi Dante, dia menjadi manifestasi, figur Penampakan Tuhan (*teophanic figure*), *Sophia aeterna* di bumi baginya. Dalam dirinya itulah Ibn 'Arabî menemukan inisiasinya menuju *Fedeli d'amore*. Kita akan mendapati banyak jejak dari insiden ini di bawah (Bab II). Ketiadaan pemahaman atau menganggap bahwa Ibn 'Arabî tidak memiliki maksud sengaja yang serius dalam menunjuk gadis muda *Sophia* sebagai ungkapan Cinta Ilahi, hanya akan berarti tindakan menutup mata terhadap teofanisme yang dipertahankan buku ini karena justru itulah fondasi doktrin syaikh kita, kunci untuk memahami pandangannya mengenai alam, Tuhan, manusia, dan hubungan di antara semuanya itu. Jika sebaliknya kita telah memahaminya, mungkin saat ini juga akan terkilas pada kita suatu pemecahan atas konflik antara kaum simbolis dan filologis berkaitan dengan religi *Fedeli d'amore* (mereka yang setia dalam cinta, *pent.*), sahabat-sahabat Dante. Bagi teofanisme sendiri tidak ada dilema karena ia terlepas sama jauhnya dari alegorisme maupun literalisme, ia mengandaikan eksistensi pribadi yang konkret, namun juga menemukan dalam diri pribadi itu suatu fungsi yang mentransfigurasikannya, sebab ia dipahami sebagai cahaya dari dunia lain.

Kekerapannya bergaul dengan keluarga syaikh dan lingkaran kecil elite yang mengelilinginya, memberikan Ibn 'Arabî suasana akrab yang tenang, kedamaian pasti yang agaknya tidak ia peroleh selama tahun-tahunnya di Barat. Masa tinggalnya di Makah menjadi permulaan produktivitasnya yang luar biasa. Kehidupan mistiknya menjadi lebih intens, *tawaf*-nya, baik dalam keadaan nyata maupun dalam imajinasi, di sekeliling Ka'bah yang dibatinkan sebagai "pusat kosmos" memupuk munculnya suatu upaya spekulatif yang dikukuhkan secara eksperimental oleh visi batiniah dan persepsi teofanik. Ibn 'Arabî diterima masuk ke dalam suatu persaudaraan sufi seperti pada tahun-tahun sebelumnya di Sevila. Namun penerimaan ini sama sekali hanya merupakan tanda lahiriah saja.

Kejadian nyata yang penting ini serupa dengan kejadian yang menjadi sumber keberangkatannya ke Timur. Bisa jadi ini dipicu oleh tafakur "di sekeliling Ka'bah" karena peristiwa semacam itu hanya terjadi "di pusat dunia", yakni pada kutub mikrokosmos batiniah dan Ka'bah adalah "pusat dunia". Di sinilah manusia visioner ini kembali bertemu Roh Kudus personalnya, yang tatkala memberitakan perintah untuk melakukan ziarah, juga menyatakan diri sebagai sahabat dan pembimbing samawi Ibn 'Arabî. Nanti kita akan mencermati bentuk pertemuan ini, teofani Alter Ego ilahiah yang menjadi asal mula lahirnya kitab besar *Futûhât*, kitab tentang wahyu Ilahi yang turun di Makah. Momen-momen teofanik istimewa ini memang memotong silang rangkaian waktu profan yang berjalan satu arah dan bisa dihitung jangkanya, namun *tempus discretum* (waktu dalam *angelologi*) dari semua momen tadi tidak masuk ke dalam rangkaian itu. Ini harus dipegangi bila kita hendak mencoba menyambungkan teofani-teofani tadi bersama-sama, yakni kejadian mengenai gadis muda Sofia, misalnya dengan kejadian tentang sang mistik muda dalam prolog *Futûhât*. Suatu perjumpaan dengan pribadi-pribadi teofanik selalu mengandaikan kepulangan menuju "pusat dunia", karena komunikasi dengan *'âlam al-mitsâl* hanya mungkin terjadi pada "pusat dunia". Banyak statemen lain dari syaikh kita yang memuat kesaksian atas fakta ini.[17] Akhirnya, kepada tatanan hal-hal yang disiratkan oleh teofani itulah kita harus menghubungkan ciri dominan karakter Ibn 'Arabî, ciri yang membuatnya tidak hanya menjadi murid master manusia, seperti kebanyakan sufi, namun terutama dan secara hakiki menjadi "murid Khidr".

---

[17] Misalnya (Asin, "Ibn Masarra," I, 83): Ahmad Sabati, putera Khalifah Hârûn al-Rasyîd dan seorang spiritual besar yang telah meninggal dunia pada abad ke-2 Hijriah, menampakkan diri kepada Ibn 'Arabî dalam sebentuk sosok dan mengatakan: "Aku berjumpa dia ketika aku tengah bertawaf—keliling Ka'bah, pada suatu hari Jum'at tahun 599 sesudah shalat berjama'ah. Aku bertanya dan ia menjawab, itu hanyalah rohnya yang mengambil rupa inderawi agar terlihat olehku saat aku tengah memutari Ka'bah, persis sebagaimana Malaikat Jibril muncul dalam rupa seorang pemuda Arab".

Murid Khidr

Ciri ini pada diri Ibn 'Arabî terlihat menjadi simbol yang mengarahkan garis kehidupannya, dan ini memberi kita kesempatan untuk mengidentifikasikan dia dengan para sufi yang berjuluk Uwaysî. Individualitas spiritual yang diandaikan oleh kualifikasi ini memungkinkan kita mengantisipasi lebih dahulu pilihan-pilihan eksisitensial yang sering kali secara tersirat melandasi solusi problem teknis akal, problem relasi antara jiwa individu dengan akal aktif selaku Roh Kudus penganugerah eksistensi dan cahaya. Adanya segenap fakta bahwa sufisme mengakui dan menyepakati situasi khas para Uwaysî (telah kami sebutkan kasus Abu al-Hasan Kharraqânî dan Farîduddîn 'Attâr) cukup mencegah timbulnya perbandingan tergesa-gesa antara sufisme dengan kerahiban Kristen, karena yang disebut terakhir agaknya tidak mampu menawarkan apa-apa untuk bisa dibandingkan.

Fakta dijadikannya Khidr sebagai seorang guru tampaknya telah menanamkan pada diri sang murid—sebagai individu—suatu dimensi transenden, dimensi "transhistoris". Ini melebihi penggabungan dirinya ke dalam persaudaraan sufi di Sevila atau Makah, ini adalah jalinan pribadi, langsung, dan serta merta dengan Tuhan. Yang masih harus dipastikan adalah posisi Khidr dalam tatanan tertib teofanik: Bagaimana dia sebagai seorang pembimbing spiritual yang tidak tinggal secara keduniaan, dikaitkan dengan manifestasi tanpa henti dari figur yang pada dirinya, dengan kekhasan yang bervariasi bisa kita dapati Roh Kudus. Atau dengan kata lain, apa relasinya dengan Penampakan Tuhan (*teophany*) tertinggi yang dinyatakan dalam *hadîts* yang akan kita renungkan di bawah: "Aku merenungkan Tuhan dalam rupa yang terindah". (bdk. di bawah, Bab VI). Dalam mencari jawab atas pertanyaan ini kita terdorong untuk bertanya mengenai apakah hubungan sang murid dengan Khidr sama seperti hubungan yang jelas dimilikinya dengan syaikh kasatmata yang lain di muka bumi—suatu hubungan yang memunculkan sederetan orang-orang dalam bentuk angka-angka, dengan perbedaan bahwa dalam satu kasus salah satu orang itu hanya bisa dilihat dalam *'âlam al-mitsâl*. Dengan

kata lain, apakah Khidr dalam relasi ini merupakan suatu sosok arketipe (*archetype*, pola dasar), sesuai definisi yang ditetapkan psikologi analitik ataukah merupakan seorang pribadi istimewa yang abadi? Tetapi dilema yang tersangkut dalam pertanyaan kita tadi tidaklah lenyap begitu kita insaf bahwa jawaban atas dua pertanyaan—Siapakah Khidr? Dan apa artinya menjadi murid Khidr?—saling menerangi satu sama lain secara eksistensial.

Untuk menjawab lengkap pertanyaan siapakah Khidr? Kita harus mengutip sejumlah besar bahan dari sumber-sumber yang beragam sekali: profetologi, cerita rakyat, alkimia, dsb., namun karena kita di sini memandang ia secara hakiki sebagai guru nan kasatmata, yang kekal bagi mereka yang terpanggil menuju relasi langsung dengan dunia Ilahi tanpa perantara—yakni suatu jalinan yang tidak mencari pembenaran sejarah dalam pergiliran historis para syaikh—bagi mereka yang tidak memperoleh penobatannya dari otoritas apa pun, maka kami bisa membatasi diri pada beberapa titik inti: kemunculannya dalam Al-Qur'an, arti namanya, hubungannya dengan Nabi Ilyas,[18] dan kemudian hubungan antara Ilyas dengan Imam Syî'ah.

Dalam *Sûrah* XVIII (ayat 59—81) kisah Khidr membentuk sebuah episode misterius, di mana studi menyeluruh tentangnya akan menuntut kita menghadapi tafsir-tafsir Al-Qur'an paling awal secara habis-habisan. Ia digambarkan sebagai pembimbing Nabi Musa yang menuntun Musa "menuju ilmu takdir". Dengan begitu ia mengungkapkan dirinya sebagai gudang khazanah ilmu Tuhan, mengungguli hukum (*syarî'ah*). Karena itulah Khidr melampaui Musa sejauh Musa adalah seorang nabi yang dibebani tugas mewahyukan *syarî'ah*. Ia menyingkapkan kepada Musa secara persis rahasia, kebenaran mistik (*haqîqah*) yang mengatasi *syarî'ah*, dan ini menjelaskan mengapa spiritualitas yang ditahbiskan oleh Khidr bebas dari penghambaan terhadap religi harfiah. Jika kita memandang misi Khidr juga memiliki kaitan serupa dengan misi

---

[18] Mengenai titik penting ini, lihat studi Louis Massignon, "Elie et son rôle transhistorique, *Khâdiriya*, en Islam", *Elie le prophète*. II, 269—290.

spiritual imam melalui identifikasi Khidr dengan Ilyas, jelaslah bahwa kita di sini memiliki fondasi skriptural yang menjadi landasan dibangunnya aspirasi terdalam Syî'ah. Dan memang keunggulan Khidr atas Musa tidak akan lagi menjadi paradoks hanya jika kita memandangnya di bawah penerangan ini, kalau tidak, Musa akan tetap tinggal menjadi salah satu dari enam nabi utama yang bertugas mewahyukan *syarî'ah*, sementara Khidr hanya menjadi salah satu di antara seratus delapan puluh ribu nabi yang tersebut dalam tradisi kita.

Benar, silsilah Khidr di dunia ini menerbitkan problem yang menyanggah analisis historis. Menurut beberapa tradisi, ia adalah keturunan generasi kelima Nabi Nuh.[19] Bagaimanapun juga, kita jauh dari dimensi kronologis waktu historis. Terkecuali kita menempatkan kejadian ini dalam *'âlam al-mitsâl*, kita takkan pernah menemukan pembenaran rasional atas episode Al-Qur'an di mana Khidr-Ilyas bertemu Musa seolah-olah mereka hidup pada zaman yang sama. Even ini memerankan keserempakan (*synchronism*) istimewa, dengan temporalitas kualitatifnya yang ganjil telah kita amati. Dan lagi pula, bagaimana bisa metode historis "objektif" diterapkan pada episode yang paling khas dalam lintasan hidup Khidr? Ia digambarkan sebagai manusia yang telah sampai ke sumber air kehidupan, telah meminum air keabadian, dan akibatnya tidak mengenal usia tua atau kematian. Dialah "sang muda abadi". Dan karena alasan inilah maka tak pelak lagi kita harus membuang pelafalan namanya yang lazim diucapkan sebagai *Khâdir* (bahasa Persia *Khezr*, bahasa Arab *Khidr*) guna mengikuti Louis Massignon yang menerjemahkannya sebagai "yang hijau". Memang ia memiliki kaitan dengan setiap aspek hijaunya alam. Namun karena itu, marilah kita jangan menginterpretasikannya sebagai "mitos tetumbuhan", yang tak akan bermakna apa-apa kecuali kita mengandaikan cara memahami (*mode of perception*) yang ditimbulkan oleh kehadiran Khidr.

---

[19] Bdk. 'Abbâs Qummî, *Safînah Bihâr al-Anwâr*, I, 389.

Cara memahami demikian memang diperlukan, ini berjalin dengan kegemilangan yang tidak lazim, yang selalu tidak bisa dijelaskan namun harus diakui, yang sejalan dengan warna hijau dalam Islam. Hijau adalah "warna spiritual, warna peribadatan Islam", inilah warna para pengikut 'Alî, yakni warna Syî'ah *par excellence*. "Imam tersembunyi" yang kedua belas, "penghulu zaman ini", yang berdiam di negeri hijau di tengah samudera putih. Sufi besar Iran Semnânî (abad ke-14) telah merintis suatu ilmu jaringan tubuh halus (*subtile physiology*), di mana pusat-pusatnya dilambangkan sebagai "tujuh nabi dari wujudmu sendiri". Masing-masing pusat memiliki warna khasnya sendiri. Sementara pusat subtil rahasia, "Yesus dari wujudmu sendiri" berwarna hitam berkilau (*aswad nûrânî*, "cahaya hitam"), maka pusat tertinggi "misterinya segala misteri", "Muhammad dari wujudmu sendiri" berwarna hijau.[20]

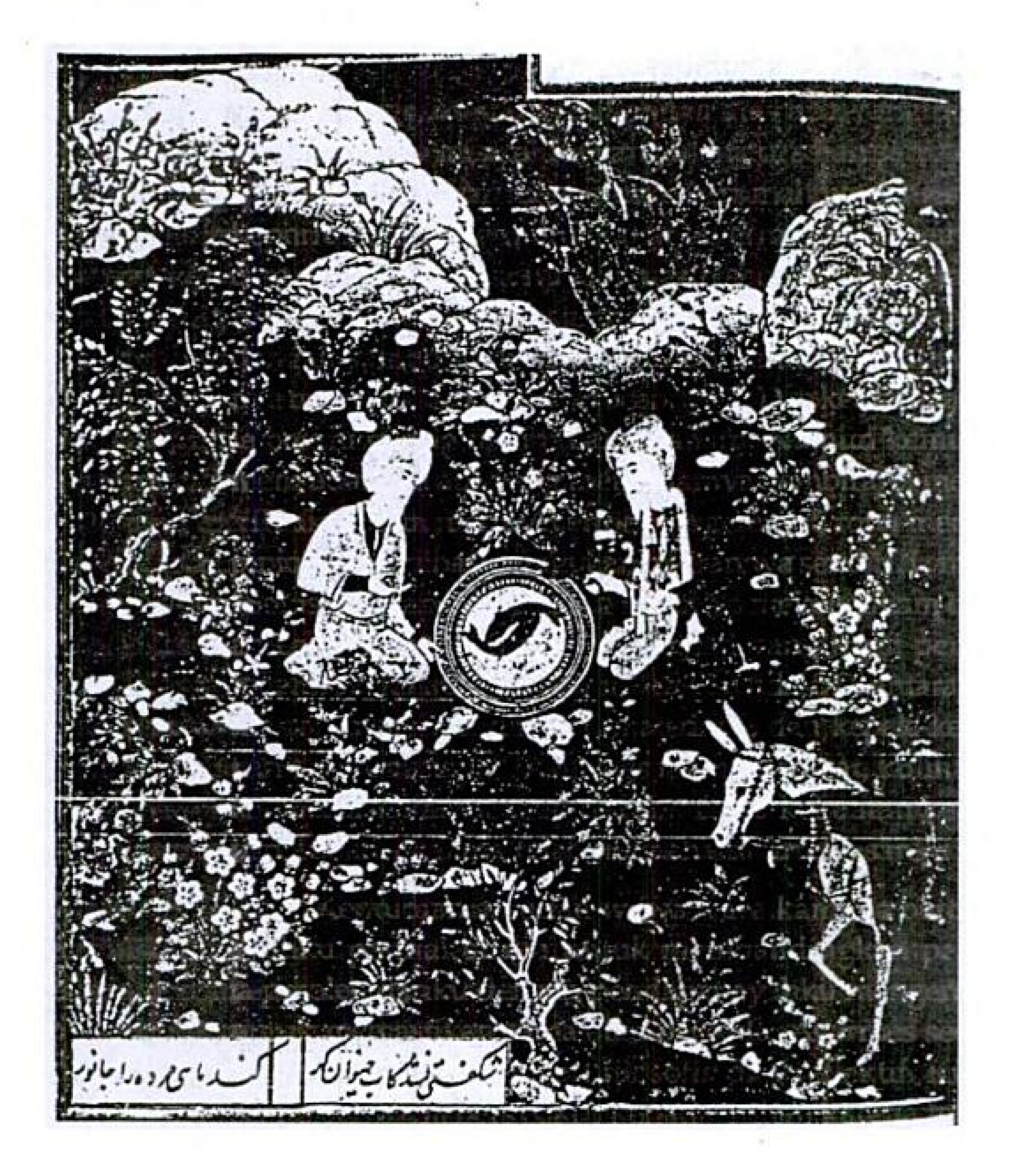
Dalam pendahuluan ini tidak mungkin dijelaskan mengapa Khidr dan Ilyas kadang-kadang terkumpul sebagai sepasang dan kadang-kadang saling diidentifikasi sebagai orang yang sama.[21] Riwayat Syî'ah, terutama dialog-dialog tertentu bersama imam kelima Muhammad Baqîr, mengisahkan sesuatu hal berkenaan dengan sosok Ilyas dan Ilyasa.[22] Yang menjadi perhatian kita di sini, berkaitan dengan pribadi Ilyas-Khidr selaku penuntun menuju kebenaran mistik yang membebaskan seseorang dari religi harfiah adalah hubungannya dengan pribadi imam yang digariskan oleh riwayat ini. Untuk memahami apa itu Syî'ah, seseorang mesti membaca ujaran (*homily*) tertentu yang dianggap berasal dari imam pertama: Ada daya ajaib dalam pelafalan sabda profetisnya, liriknya yang bersemburatan cahaya. Jika "historisitas" ujaran-ujaran ini diragukan, keraguan semacam itu bisa jadi hanyalah aspek awam yang muncul karena kesan yang tertangkap dari seorang penutur yang bagaikan tengah menyampaikan sabda

---

[20] Lihat kajian kami "L'intériorisation du sens".

[21] Bdk. Massignon, "Elie et son rôle transhistorique".

[22] Bdk. 'Abbâs Qummî, *Safînat*, I, 27—29; II, 733.



Ilyas dan Khidr di sumber air kehidupan
Persia, Madrasah Herât, akhir abad ke-15

imam abadi alih-alih perkataan sesosok pribadi empiris dan historis. Bagaimanapun juga semua itu ada, dan isinya sama sekali bukan berupa polemik politik dari orang-orang yang mencari pembenaran (*legitimist*) sebagaimana yang dituduhkan oleh beberapa penulis untuk mencoba mereduksi Syî'ah, dengan melupakan bahwa itu adalah fenomena religius, dengan demikian merupakan data primordial orisinal (seperti persepsi mengenai warna atau suara) yang tidak bisa "dijelaskan" dengan cara diturunkan secara kausal dari sesuatu yang berbeda.

Dalam ujaran-ujaran ini Syî'ah menunjukkan kekuatan yang dimilikinya dalam merengkuh makna rahasia semua wahyu. Dalam salah satu ujaran, imam mengutarakan nama-nama yang dengannya ia terus dikenal oleh segala bangsa, mereka yang memiliki kitab wahyu (*Ahl al-Kitâb*) maupun yang tidak. Kepada orang-orang Kristen, ia berkata: "Aku adalah dia yang dalam Gospel bernama Elijah (Ilyas)".[23] Di sini Syî'ah melalui pribadi imam menyatakan diri sebagai saksi atas transfigurasi, metamorfosis pertemuan Musa dengan Ilyas-Khidr, selaku penuntunnya, dalam *Sûrah* kedelapan belas memperoleh imbangannya dalam perbincangan antara Musa dengan Ilyas (yakni imam) di Gunung Tabor. Sebagai pemapar maksud-maksud alam pikiran Syî'ah, tipologi ini betul-betul fasih. Mudah bagi kita untuk memetik berbagai kesaksian yang menunjukkan betapa pemikiran Syî'ah, jika kita mau menyimak, merobohkan ide kita saat ini mengenai hubungan antara Islam dan Kristen. Esoterisme Ismailiah memiliki ujaran lain lagi di mana imam berujar: "Akulah Kristus yang menyembuhkan orang yang buta dan sakit kusta (yang berarti Kristus kedua, sekilas kita baca). Aku adalah dia dan dia adalah aku".[24] Dan bila di tempat lain imam dipandang sebagai Melchizedek, kita dengan mudah mencerna kaitan antara imamologi ini dengan kristologi Kristen Melchizedekian yang menganggap dalam pribadi supranatural ini "Putera Tuhan" yang sebenarnya Roh Kudus.

---

[23] *Ibid.*, I, 389 dan Majlisî, *Bihâr al-Anwâr*, IX, 10.

[24] Ja'far b. Mansûri'l Yaman, *Kitâbu al-Kasyf*, hlm. 8.

Telah kita tampilkan di sini sedikit indikasi ihwal pribadi Khidr-Ilyas. Bila dipasang dalam konteksnya, mereka akan memberikan ide yang memadai tentang sejumlah luas pengalaman manusiawi yang tersembunyi di balik tema ini. Namun dengan hadirnya kerumitan suatu figur semacam itu yang menyingkapkan beraneka keterkaitan dan mengalami metamorfosis yang begitu banyak, maka satu-satunya harapan kita agar sampai pada hasil yang signifikan terletak di dalam metode fenomenologis. Kita harus menempatkan maksud-maksud tersembunyi kesadaran mistik secara apa adanya, mencerna apa yang ditampilkan olehnya tentang dirinya manakala ia menunjukkan sendiri figur Khidr-Ilyas dalam segala aspek dan implikasinya yang banyak itu. Bagaimanapun juga, dalam contoh ini satu-satunya maksud kita ketika terbayang fenomenologi semacam itu adalah memperkirakan suatu jawaban atas pertanyaan siapakah Khidr, yang dipandang sebagai guru spiritual gaib oleh seorang mistik yang tidak tunduk kepada ajaran kolektivitas dan guru duniawi yang mana pun—persis suatu hal yang dikagumi oleh Averroes pada diri Ibn 'Arabî muda. Berbicara secara fenomenologis, pertanyaan ini sebangun dengan pertanyaan lain berikutnya: Apa artinya menjadi murid Khidr? Tindakan kesadaran diri apa yang terkait dengan fakta pengenalan diri sebagai murid Khidr?

Telah kita maklumi bahwa pertanyaan yang dirumuskan seperti itu memungkinkan kita untuk menghalau terlebih dahulu dilema yang mungkin terlontar seperti ini: Apakah kita tengah menghadapi suatu arketipe ataukah seorang sosok pribadi yang riil? Tidaklah sulit melihat betapa besar kerugian yang bakal ditimbulkan oleh salah satu jawabannya. Jika kita membicarakan Khidr sebagai arketipe dengan mengambil pandangan psikologi analitik, ia sepertinya akan kehilangan realitasnya dan menjadi kisah isapan jempol belaka, kalaupun bukan pikiran sekilas. Dan jika kita membicarakannya sebagai sosok riil, kita tidak akan mampu lagi menandai perbedaan struktur antara relasi Khidr dengan muridnya ini dan relasi para syaikh lain di bumi dengannya yang mungkin ada. Dalam kasus ini, Khidr, yang berjumlah satu, menghadapi

kemajemukan murid-murid dalam satu relasi yang sulit dipertemukan dengan perasaan teguh antara masing-masing orang dengan yang lainnya. Ringkasnya, jawaban-jawaban ini tidak mencukupi untuk gejala sosok Khidr.

Namun, agaknya ada jalan lain yang akan menuntun kita memahami gejala itu sebagaimana yang diturut oleh kalangan sufi kita. Suhrawardî terlihat telah merintis jalan ini dengan suatu maksud yang benar-benar sama dengan maksud Ibn 'Arabî. Dalam salah satu risalah yang membentuk biografi spiritual Suhrawardî, kisah tentang "malaikat utama yang mulia", sang mistik dituntun ke dalam rahasia yang memungkinkan dia mendaki Gunung Qâf, yakni pegunungan kosmis dan mencapai mata air kehidupan. Ia merasa ngeri membayangkan sulitnya Pencarian. Tetapi malaikat berkata: "Kenakanlah sandal Khidr". Dan kata-kata penutupnya: "Ia yang turun mandi ke mata air itu akan terpelihara selamanya dari segala noda. Jika seseorang telah menemukan makna Kebenaran mistis, berarti ia telah sampai ke mata air. Ketika naik ke atas, ia telah memperoleh kecakapan yang membuatnya menyerupai minyak balsem, yang bila setetes darinya dioleskan ke telapak tangan, dan engkau menerawangkannya ke arah matahari akan merembes menembus punggung tangan. Jika engkau jadi Khidr, engkau pun mampu mendaki Gunung Qâf tanpa kesulitan". Adapun "risalah pengasingan di Barat" menggambarkan perjalanan menuju puncak Gunung Qâf, di kaki batu zamrud, Sinai mistik tempat tinggal Roh Kudus, malaikat manusiawi yang dikenali oleh filosof dalam risalah ini sebagai "akal aktif" dan terletak di dasar hierarki akal-akal kemalaikatan Kerubis. Intisari jawaban ini harus dicari dalam kata-kata: jika engkau jadi Khidr. Pemahaman ini cocok dengan makna yang, seperti akan kita lihat segera, dibubuhkan oleh Ibn 'Arabî kepada penganugerahan "jubah" Khidr kepadanya, yakni suatu kejadian yang ia kaitkan dengan makna umum ritus itu, karena efeknya adalah guna menandai kesamaan keadaan spiritual antara orang yang menerima pentahbisan dengan yang memberikannya.

Ini menunjukkan kesan apa artinya menjadi murid Khidr. Dan arti ini sebegitu rupa sifatnya sehingga meskipun sosok Khidr tidak menetapkan diri sebagai suatu skema arketipe (pola dasariah) yang gamblang, namun kehadirannya dialami dalam suatu relasi yang mentransformasikannya menjadi suatu arketipe (pola dasar), jika relasi ini dikehendaki tampil sendiri secara fenomenologis, dibutuhkan suatu situasi berkenaan dengan dua terma fundamentalnya. Hubungan sedemikian menunjukkan bahwa Khidr harus dialami secara serempak sebagai seorang pribadi dan sebagai suatu arketipe, sebagai seorang pribadi arketipe. Karena ia suatu arketipe, kesatuan dan identitas pribadi Khidr bisa ditaruh pada aneka ragam permisalan dirinya dalam diri mereka yang secara bergiliran menjadi Khidr. Berguru kepadanya dan menjadikannya penuntun jalan berarti harus menjadi dia. Khidr adalah guru bagi semua orang yang tidak punya guru, karena ia menunjukkan kepada siapa saja yang berguru kepadanya bagaimana caranya menjadi dirinya: Ia yang telah tiba di mata air kehidupan, sang muda abadi, yakni seperti dipaparkan dalam risalah Suhrawadi ("Jika engkau jadi Khidr..."), ia yang telah mencapai *haqîqah*, kebenaran esoterik mistik yang mengungguli hukum, dan membebaskan kita dari religi harfiah. Khidr adalah master dari semuanya ini, karena ia menunjukkan kepada setiap orang bagaimana cara mencapai keadaan spiritual yang telah diraih olehnya dan menjadi ciri khas dirinya. Hubungannya dengan setiap orang adalah hubungan antara teladan atau yang diteladani dengan ia yang meneladani. Inilah yang membuat ia pada saat yang sama bisa menjadi pribadi dan arketipenya sendiri, dan dengan cara menjadi seseorang dan orang lainnya, ia mampu menjadi guru bagi semua orang, karena tampil selaku teladan sesering dan sebanyak jumlah muridnya, dengan peran membawakan setiap murid menuju ke arah dirinya.

Tentu saja, "bimbingan" Khidr tidak berupa tuntunan untuk semua muridnya secara seragam ke arah tujuan yang sama, tidak menuju satu Penampakan Tuhan (*teophany*) yang serupa bagi semua, bukan dengan cara seorang teolog ketika menyebarkan

dogmanya. Ia membawa setiap murid ke teofani mereka masing-masing, teofani yang disaksikan sendiri secara pribadi karena teofani itu berkorespondensi dengan "surga batin" milik mereka dengan rupa wujud mereka sendiri, dengan individualitas abadi (*'ain tsabitah*) milik mereka dalam kata lain, dengan apa yang disebut Abû Yazîd Bastâmî "bagian yang diperankan" oleh setiap spiritual dan yang dalam kata-kata Ibn 'Arabî, merupakan salah satu di antara nama-nama Tuhan yang tertanam pada dirinya, nama yang ia gunakan untuk mengenal Tuhannya dan yang dipergunakan Tuhan untuk mengenalnya, inilah kesalingtergantungan antara *rabb* dan *marbûb*, antara tuhan cinta dengan hambanya (lihat Bab I). Dalam kata-kata Semnânî, kita mesti menyatakan bahwa tugas Khidr ialah berupa kemungkinan bagimu untuk sampai ke "Khidr dari wujudmu sendiri" karena pada kedalaman batin ini, dalam "nabi dari wujudmu sendiri", memancarlah air kehidupan di kaki Sinai mistik, kutub mikrokosmos, pusat dunia, dsb. Ini juga sejalan dengan para Uwaysî kita: 'Attâr dengan dibimbing dan dituntun oleh wujud-cahaya Mansûr Hallâj, oleh "malaikatnya", menjangkau "Mansûr dari wujudnya sendiri" menjadi Mansûr di sepanjang lima puluh halaman terakhir yang mengharukan dari karyanya *Hailâj-Nâma*. Ini juga sesuai dengan perkataan 'Alî Wafâ (abad ke-14) mengenai efek bahwa dalam suara Khidr setiap spiritual mendengar ilham dari Roh Kudusnya sendiri, sebagaimana setiap nabi melihat roh kenabiannya sendiri dalam rupa Malaikat Jibril. Ini hanyalah pantulan gema dari kata-kata 'Abd al-Karîim Jîlî (yang akan kita baca di bawah) mengenai Roh Kudus, Wajah Tuhan dari setiap wujud. Menjadi Khidr berarti meraih kecakapan untuk bisa mengalami visi teofanik, mengalami *visio smaragdina*, mengalami pertemuan dengan Alter Ego Ilahi, mengalami dialog yang tak bisa dilukiskan yang meski begitu akan berhasil diceritakan oleh Ibn 'Arabî.

Sekali lagi kita dibawa kembali kepada figur yang telah berulang-ulang kita jumpai bukan hanya pada teosofi mistik melainkan juga pada para filosof ketika melalui problem *neotik* akal aktif mereka mengenali figur ini sebagai akal Malaikat Penge-

tahuan dan wahyu, yakni Roh Kudus (sesuai wahyu Al-Qur'an sendiri yang mengidentifikasikan Jibril, Malaikat penyampai wahyu sebagai Roh Kudus). Telah kita tunjukan pengertian eksistensial problem ini (pada Abu al-Barakât, Avicenna, dan pada Averroes), sepanjang solusi dari masing-masing individu ini dibatasi pada status spiritualitasnya. Khidr selaku seorang pembimbing gaib personal yang bebas dan selanjutnya membebaskan manusia bimbingannya dari penghambaan legalistik atau otoriter, memiliki hubungan kekerabatan yang mencolok dengan "alam sempurna" dalam ajaran Abu al-Barakât dan Suhrawardî, sementara bagi Avicenna "Khidr dari wujudnya sendiri" ini tentu bernama Hayy ibn Yaqzân. Kepanikan yang ditimbulkan Avicennisme Latin pada kalangan penganut ortodoks di Barat mungkin bisa didefinisikan sebagai ketakutan untuk mengakui kepenghuluan individual Khidr. Benar bahwa *neotik* dan *angelologi* Avicennan mengarah ke pengagungan ide malaikat, yang tentu mengguncangkan skolastisisme ortodoks, namun dalam realitasnya Avicennisme dan Skolastisisme berpisah jauh dalam segala hal, dalam kosakata, ide-ide, dan dalam situasi eksistensial mereka masing-masing. Malaikat ini tidak sesederhana utusan penyampai titah, bukan pula "malaikat pengiring" pada umumnya, bukan malaikat yang dibahas dalam diskusi-diskusi kaum Sunni yang mempersoalkan mana yang lebih superior, manusia atau malaikatnya. Malaikat ini berkenaan dengan ide tentang bentuk (rupa) yang membuat para spiritual tahu bahwa Tuhan pun adalah rupa yang digunakan oleh-Nya untuk mengenali diri-Nya, karena melalui rupa Tuhan menyingkapkan diri kepada diri-Nya sendiri yang ada pada manusia itu. Bagi Ibn 'Arabî, malaikat menggambarkan korelasi hakiki antara rupa Penampakan Tuhan (*teophany*) dengan rupa Dia yang dituju oleh penyingkapan itu. Dia adalah "lakon yang diperankan" setiap sang spiritual, individualitas mutlaknya Nama Tuhan yang tertanam dalam diri-Nya. Dia merupakan teofanisme hakiki, setiap teofani memiliki bentuk angelofani (penampakan malaikat, *pent.*), karena dirinya ditetapkan oleh korelasi ini, dan justru dalam penetapan hakiki inilah, yang tanpanya Wujud Tuhan tak akan mungkin bisa diketahui dan diraih, terletak arti penting malaikat. Sekali

hal ini dimengerti, maka cara yang digunakan Ibn 'Arabî selaku murid Khidr dalam merenungi filoksenia (*philoxeny*, kesukaan kepada tamu, *pent.*) Ibrahim (lihat di bawah, Bab I, $ 3), sebenarnya akan mengarah ke jantung pengalaman mistik dan teosofinya juga, ke rahasia yang juga ada pada pengembara Kerubinis Angelus Silesius, yang bagi sang mistik mengandung makna penghidangan makanan kepada malaikat yang berasal dari substansinya sendiri.

Kita tinggal mengkhususkan diri dalam kehidupan Ibn 'Arabî, pada segelintir memorabilia dari pertemuannya dengan Khidr. Dua episode dari masa mudanya memuat kesaksian tentang hadirnya Khidr ke dalam alam pikirannya secara tersembunyi. Kehadiran ini, yang termanifestasi sebagai buah kesalehan yang begitu kental mewarnai jalan kehidupan dan pribadinya yang tak pernah goyah, mencapai puncaknya pada suatu hari ketika di sebuah kebun di Mosul, Ibn 'Arabî dianugerahi "jubah" (*khirqah*) Khidr oleh seorang sahabat yang telah menerimanya lebih dahulu secara langsung dari Khidr. Ritual penganugerahan ini diselubungi misteri.

Perjumpaan pertama yang berkesan terjadi pada masa mudanya ketika ia tengah belajar di Sevila, namun ia tidak tahu, hingga belakangan kemudian, siapa yang telah ia jumpai. Ia baru saja meninggalkan gurunya (Abu al Hasan al-Uryânî), yang telah didebatnya dengan sengit ketika mempersoalkan ciri orang yang kepadanya nabi berkenan menampakkan diri. Sang murid bersikeras pada pendapatnya dan kemudian pergi dengan perasaan tidak puas dan agak jengkel. Di tikungan jalan seorang asing menegurnya dengan lembut: "Hai Muhammad! Percayailah gurumu. Dialah orangnya (yang kepadanya nabi berkenan menampakkan diri)." Orang muda ini berbalik langkah, bermaksud memberitahu gurunya bahwa ia telah berubah pikiran. Namun ketika melihat dirinya sang syaikh menghentikan langkahnya dengan kata-kata: "Haruskah Khidr muncul kepadamu terlebih dahulu sebelum engkau mempercayai kata-kata gurumu?" Maka tahulah Ibn 'Arabî siapa yang telah ia jumpai tadi. Selanjutnya di Tunis, pada suatu malam hangat berbulan purnama, Ibn 'Arabî beristirahat

di kabin sebuah perahu yang berlabuh di dermaga. Suatu perasaan resah membangunkannya. Ia pergi ke pinggir perahu sementara para awaknya masih tertidur lelap. Dan pada saat itulah ia melihat seseorang tengah menuju ke arah dirinya, mengambang di atas permukaan air dengan pakaian kering, mendekat, dan berbicara sejenak lalu dengan cepat meninggalkannya ke arah sebuah gua di lereng gunung, beberapa mil jaraknya. Hari berikutnya di Tunis seorang wali yang tak dikenal olehnya bertanya kepadanya: "Ah, apa yang terjadi dengan Khidr tadi malam?"[25]

Dan kini tibalah episode yang jauh lebih penting dalam pentahbisan mistiknya, yang terjadi pada tahun 601/1204. Setelah tinggal sebentar di Baghdad Ibn 'Arabî pergi ke Mosul, ke tempat di mana ia tertarik oleh reputasi guru Sufi 'Alî ibn Jâmi' yang telah dianugerahi *khirqah*, jubah sufi oleh Khidr "sendiri". Pada saat even teofanik apa, dengan upacara apa? Ibn 'Arabî tidak menceritakannya, namun ia mengatakan dengan sungguh-sungguh bahwa dalam pemberian jubah mistik itu syaikh menjalani upacara dengan rincian sama. Di sini kembali cara yang terbaik ialah dengan mempersilakan Ibn 'Arabî berbicara sendiri.

"Persekawanan dengan Khidr ini" tulisnya,[26] "dialami oleh salah seorang syaikh kami, syaikh 'Alî ibn 'Abdillâh ibn Jâmi', yang berguru kepada 'Alî al-Mutawakkil dan Abû 'Abdillâh Qâdîb Albân. Ia tinggal di kebun miliknya di pinggiran kota Mosul. Di sana Khidr memberinya jubah di hadapan Qâdîb Albân. Dan di tempat yang sama pula, di kebun tempat Khidr memberikan jubah itu kepadanya kemudian syaikh memberikannya kepadaku, melaksanakan upacara sebagaimana yang dilakukan Khidr ketika memberikan jubah itu kepadanya. Aku pun sudah pernah menerima pemberian ini, namun tidak secara langsung dari tangan sahabatku Taqiuddîn ibn 'Abdirrahmân, yang telah menerimanya dari tangan Sadruddîn, syaikhnya para syaikh Mesir yang diterima oleh kakeknya dari tangan Khidr. Kini aku hendak ber-

[25] *Futûhât*. I, 186.

[26] *Futûhât*. I, 187.

bicara tentang pemberian jubah itu dan hendak memberikannya kepada orang-orang tertentu, karena aku dapati betapa berartinya keterikatan Khidr pada ritus ini. Sebelumnya aku tidak pernah berbicara tentang jubah yang kini begitu termasyhur itu. Jubah ini sungguh suatu simbol bahwa kita sesaudara, suatu tanda bahwa kita memiliki adat spiritual yang sama, mempraktikkan etos yang sama. Sudah menjadi adat kebiasaan di kalangan guru-guru ahli mistik bahwa bila mereka tahu ada kekurangan dalam diri seorang muridnya, maka syaikh akan mengidentifikasi dirinya secara rohani dengan kondisi kesempurnaan yang hendak ia sampaikan. Ketika ia telah berhasil melakukan identifikasi diri ini, ia melepas jubah yang ia kenakan pada saat tercapainya kondisi spiritual itu, dan kemudian mengenakannya pada murid yang hendak ia sempurnakan kondisi spiritualnya. Dengan cara inilah syaikh menyampaikan kondisi spiritual yang telah ia hasilkan dalam dirinya sendiri kepada sang murid, sehingga kesempurnaan yang sama tercapai dalam kondisi spiritual murid. Demikianlah ritus penganugerahan yang dikenal di kalangan kami, disampaikan kepada kami oleh syaikh yang paling berpengalaman di antara kami".

Komentar ini menunjukkan bahwa ritus penganugerahan jubah, baik dari tangan Khidr sendiri maupun melalui seorang perantara, bukan hanya menghasilkan penyatuan melainkan juga identifikasi aktual dengan kondisi spiritual Khidr. Semenjak itu dan untuk seterusnya, penempuh jalan telah memenuhi kondisi yang dipersyaratkan—kondisi yang dituturkan malaikat kepada Suhrawardî—untuk mendaki Gunung Qâf dan mencapai mata air kehidupan: "Jika engkau jadi Khidr..." Mulai saat itulah dan untuk seterusnya sang mistik itu menjadi Khidr, ia mencapai "Khidr dari wujudnya sendiri". Secara fenomenologis kehadiran riil Khidr dialami secara serempak sebagai seorang pribadi dan sekaligus sebagai suatu arketipe (pola dasar), dengan kata lain sebagai pribadi arketipe. Inilah situasi yang telah kita analisis di atas yang menunjukkan bagaimana terpecahkannya dilema yang ada pada pandangan logika formal.

Mari kita perhatikan dengan cermat signifikansi keadaan yang ditunjukkan oleh Ibn 'Arabî, pemberian jubah bisa dilakukan langsung oleh Khidr atau melalui seorang perantara yang telah menerima langsung dari Khidr, atau bahkan oleh seseorang yang telah menerimanya dari perantara yang pertama. Ini tidak mengurangi nilai dari apa yang disebut sebagai makna transhistoris ritus tadi, melainkan malah memberikan gambaran mencolok mengenainya. Upacara penyerahan selalu berupa upacara yang dilakukan oleh Khidr sendiri, sayangnya Ibn 'Arabî membiarkannya tertutup dalam misteri. Bagaimanapun juga, ritus ini mengisyaratkan bahwa identifikasi yang dikehendaki bukanlah identifikasi dengan kondisi spiritual atau kondisi kesempurnaan dari sumber lain mana pun yang didapat oleh syaikh yang memberikannya, melainkan identifikasi hanya dengan kondisi Khidr sendiri. Terlepas dari ada atau tidaknya satu atau beberapa perantara, penyatuan melalui identifikasi dengan kondisi Khidr terwujud dalam tata urutan membujur yang menghubungkan antara yang kasatmata dengan yang gaib, suatu urutan yang secara vertikal melintasi tata urutan melintang pergantian sejarah, generasi, dan berbagai hubungan historis. Ini untuk sekali dan seterusnya merupakan penyatuan langsung dengan Dunia Ilahi, mengungguli semua ikatan dan konvensi sosial. Karena itu, seperti sediakala signifikansinya tetap saja transhistoris (semacam penangkal atas merebaknya obsesi "trend sejarah").

Yang juga signifikan adalah bahwa Ibn 'Arabî menerima pemberian itu lebih dari sekali. Pada saat pertama ada tiga perantara yang menghubungkan Khidr dan dirinya, dan kini di kebun di Mosul, hanya ada satu perantara. Ini memperlihatkan kemungkinan memperpendek jarak, kemungkinan pengerutan menuju keserempakan sempurna (seperti dalam kasus pertemuan Khidr-Ilyas dengan Musa dalam *Sûrah* XVIII atau di atas Gunung Tabor). Keserempakan ini merupakan hasil penggiatan kuantitatif yang memodifikasi hubungan kebumian dan hanya bisa dimengerti dalam waktu psikis kualitatif belaka, pemendekan semacam itu tidak bisa dipahami dalam waktu fisikal yang berjalan dalam satu arah, ber-

kesinambungan, dan kuantitatif. Jika, misalnya anda secara kronologis terpisah selama beberapa abad dari seorang guru spiritual, maka mustahil bagi salah satu rekan sezaman anda untuk membawa anda mendekat kepada sang guru secara kronologis, hingga seolah sang rekan pada akhirnya adalah satu-satunya perantara guru. Kita tak bisa membuang jangka waktu kuantitatif yang berfaedah untuk mengukur berbagai kejadian historis, namun kejadian-kejadian jiwa adalah sekaligus menjadi ukuran kualitatifnya sendiri bagi waktu mereka yang khas. Suatu keserempakan yang mustahil terjadi dalam waktu historis bisa saja terjadi dalam *tempus discretum* dunia jiwa atau *'âlam al-mitsâl*. Dan hal ini juga menerangkan bagaimana mungkin, pada jarak sekian abad seseorang menjadi murid langsung dan sezaman dengan seorang guru yang secara kronologis berada "pada masa lalu".

Telah kita lihat apa artinya "menjadi murid Khidr" (seperti semua para Uwaysî), dan ini pula yang dimaksudkan Ibn 'Arabî ketika ia menyatakan bahwa ia memandang penting ritus penganugerahan jubah ini dan mengungkapkan niat untuk memberikannya kemudian kepada orang lain. Melalui ritus ini dia mempermaklumkan tujuan untuk membimbing semua muridnya menuju "Khidr dari wujud mereka sendiri". "Jika engkau jadi Khidr ..." engkau pasti bisa melakukan apa yang Khidr lakukan. Dan mungkin inilah sebab tersembunyi mengapa doktrin Ibn 'Arabî begitu ditakuti oleh ahli agama literal, oleh keyakinan historis yang memusuhi *ta'wîl*, oleh dogma yang ditetapkan secara seragam atas semua orang. Sebaliknya, ia yang menjadi murid Khidr mempunyai kekuatan batin yang cukup untuk mencari ajaran semua guru secara merdeka. Mengenai ini Ibn 'Arabî yang kerap mengunjungi setiap guru pada masanya dan menyambut baik ajaran-ajaran mereka, menawarkan bukti sejati dalam biografinya.

Biografi ini, yang telah kita coba pahami takaran khasnya melalui tiga langkah simbolnya, memperlihatkan adanya suatu hubungan permisalan. Dalam penyaksian pemakaman Averroes dan "peziarah ke Timur" atas seruan "Roh Kudus-nya", kita telah mencerna suatu contoh sejati dari "risalah pengasingan di Barat"

gubahan Suhrawardî. Tokoh dalam risalah ini dituntun menuju mata air kehidupan, menuju Sinai mistik di mana dengan pencapaian kebenaran esoterik, *haqîqah*, ia melintas dan menyeberangi kegelapan hukum dan agama eksoteris, persis seperti tetes minyak balsem yang bening melintas, merembes, menembusi punggung telapak tangan di bawah cahaya matahari. Dan begitu juga sang "peziarah ke Timur", Ibn 'Arabî "murid Khidr" dituntun ke arah mata air kehidupan tatkala ia meninggalkan Andalusia, negeri kelahirannya di muka bumi ini.

Masa Kematangan dan Penyempurnaan Karyanya

Kini Ibn 'Arabî telah mencapai usia matang, ia berumur empat puluh tahun yang dipandang oleh kebanyakan guru ("persaudaraan kesucian" misalnya dalam "ritual filosofisnya") sebagai usia paling awal bagi munculnya buah hasil dari keadaan spiritual menuju pertemuan penting dengan "pembimbing" pribadi berikut semua kecenderungan yang tercakup dalam istilah "menjadi murid Khidr". Kini kita tengah berada di suatu tempat untuk mengikuti syaikh kita menghabiskan tahun-tahun kematangannya yang gemilang. Dua tahun sesudah penganugerahan mistik di kebun di Mosul (pada tahun 1204), kita melihat ia di Kairo di tengah rombongan sekelompok kecil sufi, beberapa di antaranya adalah teman senegerinya. Komunitas kecil ini tampaknya menjalani suatu kehidupan mistik yang intens, di antara anggotanya memperoleh keganjilan-keganjilan (fotisme, telepati, membaca pikiran) dengan mudah dan antusias. Pada suatu malam Ibn 'Arabî merenungi suatu visi dengan ciri yang agaknya merupakan ulangan dari beberapa visi yang tergambar dalam pendahuluan kitab besarnya, *Futûhât* (lihat bawah, Bab VI). Suatu wujud yang amat rupawan masuk ke dalam rumah dan berkata: "Aku ini utusan yang dikirimkan Wujud Tuhan kepadamu". Apa yang diungkapkan oleh utusan samawi kepadanya ini kelak akan menjadi doktrinnya.

Namun, pengaitan visi semacam itu dengan ajaran-ajarannya dalam bahasa hermetis adalah satu soal, menurutkan diri dalam tamsil-tamsil yang terlalu jernih yang mungkin hinggap di telinga

para ahli hukum terhormat, *fuqahâ'* Kairo adalah soal lain. Ibn 'Arabî jelas membuat ngeri *fuqahâ'*, ia tidak menutup-nutupi kemuakannya atas kejahilan, ketidaktahuan, dan kebejatan mereka, dan sikap demikian tentu saja tidak dimaksudkan untuk menyenangkan mereka. Ketegangan meningkat, muncul pengutukan dan usulan penangkapan, syaikh kita berada dalam bahaya kematian. Pada saat kritis seperti inilah terlihat terang permusuhan yang tak dapat diredakan lagi antara Islam spiritual sufisme dan Islam legaliter. Setelah diselamatkan melalui campur tangan seorang syaikh yang bersikap penuh persahabatan, Ibn 'Arabî hanya punya satu keinginan pergi menjauhi Kairo dan ahli-ahli hukumnya yang penuh kebencian dan berpendirian kaku. Ke mana ia mencari perlindungan? Ia kembali ke Makah (1207). Sesudah enam tahun berlalu semenjak kedatangannya yang pertama kali di kota itu, ia kembali mendatangi kelompok kecil elit yang telah menjadi pelindungnya pada saat pertama dulu, saat ia mengenal kedamaian untuk pertama kali dalam hidupnya dan ketika karya liternya membubung pesat. Sekali lagi ia bertemu dengan figur cantik yang menjadi teofani Keindahan Ilahi dalam imajinasi kontemplatifnya, figur *Sophia aeterna*. Ia memulai lagi tawafnya memutari Ka'bah, "pusat dunia".

Namun ini baru satu tahap saja dalam perjalanannya. Tiga tahun kemudian (1210) ia berada di jantung Anatolia, di Qunya, di mana Kaisar Seljuk, Kay Kaus I mengadakan sambutan agung baginya (serupa dengan yang diberikan oleh penguasa Saljuk yang lain, amir Kharput, kepada Suhrawardî, pembangkit kembali filsafat Persia kuno). Masa tinggal Ibn 'Arabî di Qunya membawakan arti penting yang istimewa bagi nasib dan orientasi kehidupan spiritual sufisme di Islam timur. Di sini ia memiliki murid utama Sadruddîn Qunyawî (yang menjadi menantunya). Dalam diri Sadruddîn inilah ajaran Ibn 'Arabî dan sufisme Timur memperoleh tempat bertemunya. Karya Sadruddîn patut diperhitungkan, seperti kebanyakan karya Timur lainnya, karyanya menunggu kedatangan seorang "peziarah ke Timur" untuk mengungkapkannya kepada Barat. Sadruddîn membentuk sebuah titik simpul

dalam topografi spiritual yang digambarkan denahnya di halaman-halaman awal buku ini. Korespondensi yang masih belum dipublikasikan antara ia dengan Nâsiruddîn Tûsî, seorang figur besar imamiah Iran, memuat perbincangan soal-soal besar filsafat dan mistisisme, ia menjadi guru Qutbaddîn Syîrâzî, salah satu komentator "filsafat cahaya" Suhrawardî yang paling tersohor, sahabat Sa'duddin Hammû'î, yang telah kita bicarakan di atas juga guru dari salah seorang penyair mistik Iran dan *Fedeli d'amore* terbesar, Fakhruddîn 'Irâqî dari Hamadân, di mana syair teosofis berbahasa Persianya yang tersohor (*Lamî'ât*, "kilatan-kilatan Cahaya Tuhan") diilhami secara langsung oleh ajaran-ajaran Sadruddîn yang berupa syarah atas salah satu kitab Ibn 'Arabî. Kumpulan syair ini yang telah banyak ditulis komentarnya, membantu memperkenalkan doktrin-doktrin Ibn 'Arabî ke Iran dan India. Sadruddîn, murid Ibn 'Arabî adalah sahabat karib Maulanâ Jalâluddîn Rûmî dan keduanya pun meninggal dunia dalam tahun yang sama (1273).

Persahabatan ini amat berarti, karena dengan begitu Sadruddîn menjadi mata rantai penghubung antara Syaikh al-Akbar dengan penggubah karya agung mistik Matsnawî, karya yang dijuluki dan diperlakukan oleh orang-orang Iran sebagai *Qorân-e fârsî*, Al-Qur'an Persia. Selang waktu selama sepuluh tahun menghalangi terjadinya pertemuan fisik di antara kedua orang yang barangkali merupakan figur-figur paling representatif dalam spiritualitas sufi ini. Ketika masih anak-anak, Maulanâ melarikan diri dari orang-orang Mongol yang menyerbu Transoxania bersama-sama ayahnya, syaikh Bahâ'uddîn Walad yang disegani (yang koleksi luas khotbah-khotbah mistiknya, *Ma'ârif*, tak bisa diabaikan bila kita ingin memahami doktrin spiritual puteranya). Perjalanan mereka melintasi Iran (di mana pertemuan mereka dengan penyair mistik besar Farîduddîn 'Attâr di Nishapur mengandaikan karakter profetis) mencapai Makah, dan semenjak itu mereka berjalan pelan-pelan melalui Damaskus menuju ke Asia Kecil.

Secara sekilas ajaran Jalâluddîn Rûmî dan Ibn 'Arabî tampak mencerminkan dua bentuk spiritualitas yang berbeda secara radikal. Maulanâ tidak mempunyai ketertarikan apa pun kepada

filsafat atau para filosof, beberapa pernyataannya bahkan terlihat sepadan dengan serangan Ghazâlî atas filsafat dalam karya "kehancuran para filosofnya". Dari sudut pandang ini ia berlawanan sekali dengan Suhrawardî, yang menghendaki murid-muridnya agar menggabungkan pendidikan filsafat dengan pengalaman mistik, karena keduanya diperlukan bagi seorang manusia bijak yang sempurna. Kesan adanya sintesis serupa itu didapati dalam karya Ibn 'Arabî, di mana halaman-halaman teosofi luhur berselang-seling dengan halaman-halaman *Diarium Spirituale*, sampai maksud pemikiran spekulatif beralih menjadi suatu metafisika ekstase. Namun sungguh dangkal bila kita hanya terpaku pada kontras antara dua bentuk spiritualitas yang ditumbuhkan oleh Maulanâ dan Ibn 'Arabî. Keduanya diilhami oleh semangat akan Penampakan Tuhan (*teophany*), nostalgia keindahan dan pengungkapan cinta yang sama. Keduanya cenderung kepada penyatuan yang sama antara yang kasatmata dengan yang gaib, yang fisikal dengan yang spiritual ke dalam suatu *unio mystica* di mana kekasih berlaku sebagai cermin yang memantulkan wajah rahasia pencinta mistik, sementara sang pencinta yang bersih dari kekeruhan ego-nya, pada akhirnya juga berubah menjadi cermin bagi sifat-sifat dan tindakan sang kekasih. Ini disadari betul oleh Sadruddîn dan juga oleh murid-murid Maulanâ. Rujukan kepada karya Ibn 'Arabî sering didapati ada dalam banyak syarah (*commentary*) Matsnawî yang dikarang di India dan Iran. Studi atas syarah-syarah ini tentu diperlukan jika kita ingin mempelajari apa arti spiritualitas Maulanâ bagi para penerus mistiknya.

Ibn 'Arabî terus menuju ke Anatolia timur. Kita menemukan ia di Armenia, di tepian sungai Eufrat, dan sesudah itu di Diyarbaker. Selama perjalanannya ia nyaris mencapai Iran sejatinya, ia hendak memasuki Iran dengan cara lain secara gaib dan terutama secara lebih berkekalan (sebagaimana Suhrawadi yang tak pernah lagi melihat Iran namun dengan demikian justru mengakibatkan ide yang dihidupkannya itu kembali tumbuh mekar di Iran). Pada tahun 1211 kita menemukan ia di Baghdad, tempat ia bertemu syaikh termasyhur Syihâbuddîn 'Umar Suhrawadî (seorang sufi kenama-

an untuk tidak dikacaukan dengan syaikh terkenal Syihâbuddîn Yahyâ Suhrawardî, *Syaikh al-Isyrâq* yang sering disebutkan di semua halaman ini). Dalam tahun 1214 ia berkunjung kembali ke Makah, di mana sang "penafsir hasrat kuat", ini kini menggubah syarah bagi karyanya sendiri (lihat Bab II), mengacaukan *fuqahâ'* musuh-musuh lamanya dan membongkar kemunafikan mereka yang telah mengecam *dîwân* yang ia dendangkan demi cinta murninya kepada gadis muda Sofia, tiga belas tahun yang silam. Seterusnya ia pergi ke Aleppo, tempat ia menjalin persahabatan dengan amir al-Mâlik adz-Dzâhir, salah satu putera Saladin yang dua puluh tahun sebelumnya juga adalah sahabat Suhrawardî, kira-kira sebaya dengannya yang dengan sia-sia telah ia coba selamatkan dari kefanatikan para *fuqahâ'* dan ayahnya. *Syaikh al-Isyrâq* muda pasti telah memicu lebih dari sekali perbincangan akrab antara Ibn 'Arabî dengan sang pangeran yang pernah menjadi tuan rumah dan juga sahabatnya itu.

Banyak penguasa mencoba menarik hati Ibn 'Arabî yang reputasinya telah tersebar di seluruh penjuru wilayah Timur, mengucurinya dengan berbagai hadiah yang dengan hati-hati ia dermakan kembali demi menjaga kebebasannya. Pada akhirnya, Ibn 'Arabî memenuhi permintaan pangeran Damaskus, di sanalah ia berdiam pada 1223 M dan menghabiskan tujuh belas tahun sisa hidupnya. Pangeran dan saudara laki-laki penggantinya (al-Mâlik al-Asyraf) berguru kepadanya, menghadiri majelis-majelisnya dan mendapat sertifikat (*ijâzah*) darinya yang mengizinkan mereka mengajarkan isi kitab-kitabnya. Kita mendengar bahwa pada masa itu kepustakaan Ibn 'Arabî ("daftar tulisan karangannya") meliputi lebih dari empat ratus judul, sementara ia masih jauh dari perampungan karyanya.[27] Bebannya teramat berat selama periode pengembaraannya dulu. Tetapi ia mampu mengatasi rasa lelah dan sakit akibat perjalanan panjang dan sukar, dan mungkin juga akibat reaksi fisiologis karena pengalaman mistik

[27] Untuk rincian selanjutnya ihwal kepustakaan pribadi Ibn 'Arabî (yang jauh melebihi gambaran di atas), lihat 'Osmân Yahià, *L'histoire et la classification des oeuvres d'Ibn 'Arabî*.

yang berulang kali. Sejak saat itu syaikh hidup dengan pikiran tenang dan kebutuhan yang terjamin, dikelilingi keluarga dan murid-muridnya yang banyak. Ia bisa menuntaskan karyanya, jika karya sedemikian bisa dikatakan tuntas dalam sekian batas yang mungkin untuk bisa diraih.

Di sini saya akan mendiskusikan dua karya utamanya saja, yang paling dikenal orang pada masa kini dan akan sering dikutip di sini, tak pelak lagi karena kedua karya ini dipandang yang paling mewakili. *Fusûs al-Hikâm* ("mutiara kebijaksanaan para nabi") ditulis sebagai buah dari suatu penampakan (*vision*) yang mendatanginya dalam sebuah mimpi pada tahun 627/1230. Nabi menampakkan diri kepada Ibn 'Arabî, sambil memegang sebuah kitab yang judulnya beliau ucapkan sendiri dan memerintahkan agar ajaran-ajaran kitab itu ditulis demi kemanfaatan yang lebih besar lagi pada murid-muridnya. Sesudah mengisahkan visi yang mengilhami kitabnya, pengarang melukiskan semangat yang mendasari karyanya: "Aku bukan seorang nabi (*nabî*) dan juga bukan seorang utusan (*rasûl*), aku hanyalah seorang pewaris seseorang yang membajak dan menabur benih ladang bagi kehidupan mendatang". Dua puluh tujuh nabi (dari Adam sampai Muhammad), di mana setiap babnya dipersembahkan kepada masing-masing mereka, tidak dibeberkan dalam realitas empiriknya sebagai pribadi-pribadi historis. Mereka direnungkan sebagai pralambang dari berbagai "kebijaksanaan" yang unik, dengan menggunakan nama-nama mereka sebagai judul dan penandanya, atau menandai kekhasan setiap nada risalah mereka masing-masing. Karena itu, kebijaksanaan beragam para nabi itu harus dinisbahkan kepada individualitas metafisis mereka, "entitas abadi" mereka. Kitab ini jelas merupakan ringkasan lengkap (*compendium*) yang terbaik mengenai doktrin esoterik Ibn 'Arabî. Pengaruhnya luas. Kitab ini memunculkan sejumlah besar komentar dalam semua bahasa Islam Sunni juga Syî'î, suatu studi komparatif atas komentar-komentar ini akan mendatangkan pelajaran berharga bagi kita.

Syaikh masih harus menyelesaikan *Futûhât*-nya, kitab yang disebut-sebut sebagai "Bibel esoterisme Islam" (persis seperti

Matsnawî mistik Jalâluddîn Rûmî diistilahkan sebagai "Al-Qur'an Persia"). Judul lengkapnya: *Kitâb al-Futûhât al-Makkîyyah fî Ma'rifah al-Asrar al-Mâlikiyyah wa al-Mulkiyyah* ("kitab perihal wahyu-wahyu yang turun di Makah mengenai pengetahuan raja dan kekuasaan"). (Di sini kita masih sempat mengikuti petunjuk ahli mistik besar Jâmî, yang menyodorkan ragam lain untuk menerjemahkan judul ini yang memungkinkan kita untuk membuang kata "wahyu-wahyu" yang telah umum digunakan sebagai padan kata bagi begitu banyak istilah kosakata sufi berbahasa Arab, dengan ketipisan perbedaan nuansa arti yang akan sulit ditangkap dalam bahasa kita). Semula ia menyusun karya ini selama masa tinggalnya yang pertama kali di Makah, diceritakan bahwa idenya berasal dari ilham dan visi yang membanjiri jiwanya ketika tengah bertawaf—keliling Ka'bah, meskipun kita tidak tahu apakah kejadian itu berupa suatu ritus fisik yang dibatinkan ataukah sekadar perulangan mentalnya. Di sini, tadi kita telah mencatat hubungan antara saat-saat teofanik selama tawaf—keliling Ka'bah yang ditransfigurasikan secara mental, dipahami secara imajinatif, dan diaktualisasikan sebagai "pusat dunia", penampakan Sofia yang muncul dari gelap malam, visi tentang sang muda mistik yang timbul dari batu hitam dengan visi yang menjadi sumber Kitab *Futûhât*, yang akan disajikan secara terperinci pada akhir buku ini.

Karya tebal ini tidak ditulis dalam urutan yang berkesinambungan. Permulaan jilid IV ditulis pada tahun 1230, akhir jilid II ditulis pada tahun 1236, dan jilid III pada tahun berikutnya. Penulisan karya ini menghabiskan waktu beberapa tahun, dan hal ini akan menjadi terang bukan hanya dengan melihat panjangnya karya ini melainkan juga dengan mengetahui metode penulisan Ibn 'Arabî: "Dalam karya ini, sebagaimana dalam semua karyaku yang lain" tulisnya, "aku tidak menoleh ke metode yang diturut dalam karya-karyaku yang lain, aku juga tidak menganut metode yang lazim digunakan oleh para pengarang lain, apa pun ciri khas mereka. Sesungguhnya, setiap pengarang menulis menurut kewenangan kehendak bebasnya, meskipun dikatakan bahwa kebebasannya tunduk kepada titah Tuhan, ataupun menuruti inspirasi

ilmu yang menjadi kekhususan si pengarang... Namun, seorang pengarang yang menulis di bawah pendiktean inspirasi Tuhan sering kali mencatat hal-hal yang (kelihatannya) tidak berkaitan dengan substansi bab yang tengah ia tulis, pembaca awam akan keheranan karena melihatnya bagaikan sisipan-sisipan yang tidak berhubungan, padahal pada pikiranku semua itu berkenaan dengan jiwa bab yang sama, walaupun barangkali dengan alasan-alasan yang tidak disadari orang lain".[28] Dan lagi: "Ketahuilah bahwa susunan bab-bab *Futûhât* bukanlah hasil pilihan bebasku ataupun hasil refleksi yang kusengaja. Sesungguhnya Tuhan, melalui Malaikat Ilham mengimla'kan setiap hal yang aku tulis, dan itulah sebabnya mengapa di antara dua pengembangan bagian aku kadang-kadang menyisipkan satu bagian lainnya yang tidak berhubungan dengan bagian yang mendahului atau yang mengikutinya".[29]

Pendeknya, dengan menginsyafi adanya simpati tersembunyi di antara contoh-contoh konkret yang dideretkan olehnya, proses penulisan karya ini agaknya menjadi suatu hermeneutik individu. Metode berpikirnya menampilkan kesesuaian dengan logika kaum Stoa, menolak dialektika pengembangan konseptual dalam hukum-hukum logika Aristotelian. Ini menandai perbedaan antara kitab ini dengan kitab-kitab para *Falasifah*, Avicenna misalnya, dan karena alasan ini, pastilah mustahil meringkas atau bahkan menggambarkan garis besar karya semacam ini. Inilah suatu *summa* teosofi mistik, secara teoretis dan sekaligus secara eksperimental. Karya ini berisi pengembangan spekulatif yang sering kali amat sukar dipahami dan memuat kesaksian bahwa pengarangnya memiliki pelandasan yang seksama dalam filsafat, ia juga mencakup segenap elemen dari sebuah *Diarium spirituale*, dan akhirnya ia berisi informasi berlimpah mengenai sufisme dan guru-guru spiritual yang dikenal Ibn 'Arabî.[30] Ini karya yang tebal, lima ratus

---

[28] Asin Palacios, "Ibn Masarra", hlm. 102.

[29] Al-Sya'rânî, *Kitâb al-Yawâqit*. I, 31 (sesuai bab 89 dan 348 *Futûhât*).

[30] Enam bagian utama yang diutarakan pada awal karya ini adalah bahasan atas tema-tema berikut ini: (1) Doktrin-doktrin (*Ma'ârif*), (2) Praktik-praktik spiritual (*mu'âmalât*), (3) Keadaan-

enam puluh babnya dalam edisi Kairo (1329/1911) memenuhi sekitar tiga ribu halaman kuarto.[31] Namun masih diakui Ibn 'Arabî: "Meskipun kitab ini panjang dan isinya luas, meskipun bagian dan babnya berjumlah banyak, aku belum lagi menuntaskan satu pun ide atau doktrin mengenai metode sufi. Bagaimana mungkin, *a fortiori* aku menuntaskan semua pokok bahasan? Aku telah membatasi diri pada penjelasan singkat mengenai sebagian kecil prinsip fundamental yang menjadi landasan metode dalam gaya penjabaran ringkas, dengan mengambil jalan tengah antara tamsilan yang samar dan paparan yang jernih menyeluruh".

A fortiori, kita bisa berkata bahwa bagi Ibn 'Arabî, mustahil menuntaskan semua tema atau aspek ajarannya dalam karya ini. Kita telah mencermati pada diri sahabat-sahabatnya beberapa tema dasar pemikiran dan doktrin praktisnya. Sungguh untuk memahami semua itu, bagi kita, agaknya disyaratkan kemauan untuk menilainya secara positif. Tak perlu dikatakan lagi bahwa bentuk penerimaan kita masing-masing terhadap pemikiran sang master akan sesuai dengan "langit batin" kita masing-masing, itulah prinsip teofanisme yang sama dari Ibn 'Arabî yang karena alasan itulah ia hanya bisa membimbing masing-masing orang secara individual menuju apa yang bisa dilihat oleh individu itu sendiri, dan tidak membawanya menuju dogma kolektif yang sudah jadi: *Talem eum vidi qualem capere potui*. Kebenaran visi milik seorang individu sebanding dengan kesetiaan (*fidelity*-nya) kepada dirinya sendiri, kesetiaannya kepada satu orang manusia yang sanggup menjadi saksi atas visi individunya dan yang benar-benar menghormati pembimbing yang menuntunnya menuju ke sana. Ini bukan nominalisme atau realisme, melainkan suatu perenungan pasti jauh mendahului semua pilihan filosofis semacam itu, suatu titik jauh yang juga harus kita tuju kembali jika kita hendak memperhitungkan masalah pencacatan bentuk (*deformation*) dan

---

keadaan mistik (*ahwâl*), (4) Berbagai derajat kesempurnaan mistik (*manâzil*), (5) Perikatan Tuhan dan jiwa (*munâzalât*), dan (6) Tempat-tempat kediaman esoteris (*maqâmât*).

[31] Dan sudah umum diketahui bahwa satu halaman teks berbahasa Arab setidaknya akan berlipat dua panjangnya ketika diterjemahkan ke dalam bahasa Eropa.

penolakan yang begitu sering dialami oleh spiritualitas Ibn 'Arabî, kadang-kadang karena alasan yang bertentangan secara diametral, namun selalu saja karena orang-orang meminggirkan pengetahuan diri dan penilaian diri yang merupakan hal yang ingin disampaikan oleh spiritualitas ini.

Ibn 'Arabî meninggal dengan tenang di Damaskus pada tanggal 28 Rabi' II 638 H (16 Novemnber 1240), dikelilingi oleh keluarga, para sahabat, dan murid-murid sufinya. Ia dimakamkan di utara Damaskus di pinggiran kota Salihîyah, di kaki Gunung Qâsîyun. Garis kehidupannya berakhir selaras dengan berakhirnya norma imanennya, karena tempat di mana Ibn 'Arabî dikubur, di mana jasadnya mengaso bersama dua puteranya, menjadi tempat ziarah yang dalam pandangan kaum Muslim telah disucikan oleh semua nabi, dan terutama oleh Khidr. Pada abad ke-16 Salim II, Sultan Konstantinopel membangun suatu *mausoleum* dan madrasah di atas makam Ibn 'Arabî.

Dewasa ini para peziarah masih datang berbondong ke makam "murid Khidr" ini. Bila pada suatu hari kita berada di antara mereka, membayangkan diam-diam—namun siapakah yang bakal tahu dan berapa banyak orang?—Kemenangan paradoksal: Kehormatan dan pemujaan populer yang dipersembahkan kepada manusia ini yang secara tradisional dijuluki oleh murid-muridnya sebagai *Muhyiddîn*, "penghidup agama" namun yang diserang oleh begitu banyak ahli hukum dalam Islam, dibalikkan gelar kehormatannya menjadi lawannya: *Mâhiddîn*, "penghapus agama", atau *Mumîtuddîn* "yang mematikan agama". Jaminan yang diberikan oleh paradoks pada makamnya adalah hadirnya kesaksian yang tak terbantahkan, yang mengabadikan sesuatu yang terdapat pula dalam jantung agama harfiah dan hukum yang sama, secara profetis melampaui dan mentransendensikan keduanya. Dan suatu citra paradoksal lainnya akan memasuki pikiran peziarah yang termangu-mangu, makam Swedenborg di Katedral Uppsala—suatu goresan mental yang membuktikan keberadaan suatu *Ecclesia spiritualis* yang menghimpun segala miliknya melalui kekuatan sang pemenang dari sebuah paradoks tunggal.

3. Situasi Esoterisme

Judul ini semata-mata menyatakan tema kajian yang sudah sewajarnya menjadi sambungan halaman-halaman sebelumnya, yang dengan menyebutkannya kami sekaligus juga membatasi lingkup bahasannya. Di sini kami bermaksud menganalisis situasi esoterisme dalam Islam dan Kristen untuk menentukan dalam kadar apa situasi-situasi ini bisa dibandingkan. Namun, bahkan dengan membatasi lapangan penyelidikan sedemikian kami mendapati perlunya suatu kajian pendahuluan minimum yang masih berkurangan hingga sekarang. Lagi pula, masing-masing pengkaji pasti dibatasi oleh jangkauan pengalaman dan observasinya sendiri. Apa yang hendak kami bahas di sini tidak akan lebih dari sekadar sebuah sketsa saja.

Sepanjang tema Sufisme Ibn 'Arabî mendorong kita untuk mengangkatnya, secara esensial persoalannya menjadi suatu pengkajian atas posisi, fungsi, dan signifikansi sufisme sebagai interpretasi esoteris Islam. Untuk membahasnya secara lengkap akan dibutuhkan satu jilid besar, yang kini belum matang waktunya untuk itu, tulisan-tulisan Ibn 'Arabî belum banyak diselidiki, terlalu banyak karya yang muncul dari madzhabnya atau karya yang menjadi pembuka jalan baginya masih dalam bentuk manuskrip, terlalu banyak hubungan dan relasi yang telah kita singgung yang masih tetap memerlukan pengkajian terperinci. Namun, sekurang-kurangnya akan bermanfaat bila kita tandai makna khas persoalannya, karena beban yang dipikul di sini amat berbeda dari yang dihadapi oleh ilmu sejarah dan sosiologi. Ini semata-mata mengenai sufisme sebagaimana adanya dalam esensinya. Penciptaan suatu fenomenologi sufisme tidak berarti menurunkannya secara kausal dari suatu hal yang lain atau mereduksinya menjadi hal yang lain lagi, melainkan mencari apa yang diungkapkan olehnya sendiri kepada dirinya sendiri dalam gejala ini, menandai dengan jelas maksud-maksud di balik tindakan yang membuat ia mengungkapkan diri. Untuk tujuan itu kami mesti memandang sufisme sebagai suatu persepsi spiritual dan juga sebagai suatu

gejala mendasar dan tak dapat direduksi lagi, sama seperti persepsi mengenai warna atau bunyi. Gejala ini mewujudkan tindakan kesadaran mistik yang menyingkapkan, untuk dirinya, makna bagian dalam dan yang tersembunyi pada wahyu nabi karena situasi khas sang mistik adalah berupa situasi dalam menghadapi wahyu dan risalah kenabian. Situasi sufisme sedemikian dicirikan oleh saling merembesnya (*interpenetration*) agama mistik dan agama profetik. Situasi seperti itu hanya bisa dilihat pada *Ahl al-Kitâb*, suatu "masyarakat kitab"—maksudnya suatu komunitas dengan agama yang dilandaskan pada suatu kitab yang diwahyukan oleh seorang nabi—karena eksistensi sebuah kitab samawi dari langit membebankan tugas pengukuran kedalaman maknanya yang sejati. Tentu saja bisa dibangun kesejajaran antara aspek-aspek tertentu sufisme dengan misalnya Budhisme, namun kesejajaran demikian tak akan sedalam dengan ajaran yang bisa ditarik dari para spiritual dalam komunitas *Ahl al-Kitâb* lainya.

Inilah dasar kekerabatan fundamental antara Syî'ah dan sufisme. Beberapa pihak mungkin mengaitkan penekanan yang saya berikan atas pertalian ini kepada tahun-tahun yang lama saya lalui di Iran, kepada keakraban saya dengan sufisme Syî'ah, kepada persahabatan saya yang kental dengan orang-orang Syî'î. Saya tidak menyembunyikan hutang saya sepenuh hati kepada Syî'ah, terlalu banyak hal yang tak akan pernah bisa saya sadari tanpa keakraban saya dengan dunia spiritual Iran. Inilah justru yang membuat saya bersikeras mempertahankan suatu fakta yang terlalu jarang diperhitungkan. Pendirian bahwa untuk setiap hal yang tampak, harfiah, eksternal, eksoteris (*zhâhir*) selalu terkait dengan sesuatu yang tersembunyi, spiritual, internal, esoterik (*bâthin*) adalah prinsip tertulis yang suci (*scriptural principle*) yang ada pada fondasi Syî'ah sebagai sebuah gejala religius. Inilah postulat inti esoterisme dan hermeneutik esoteris (*ta'wîl*). Ini tidak dimaksudkan untuk menyangsikan Nabi Muhammad sebagai "penutup bagi kenabian dan para nabi", daur wahyu profetis telah tertutup, tidak ada lagi *syarî'ah* atau hukum religius baru yang dapat ditunggu-tunggu. Namun, teks wahyu terakhir yang bersifat tampak dan

harfiah ini menawarkan sesuatu yang masih berupa potensi. Potensi ini menuntut tindakan para pribadi yang akan mentransformasikannya ke dalam aksi, dan itulah tugas spiritual imam dan para rekannya. Ini suatu tugas inisiasi, fungsinya adalah menuntun menuju *ta'wîl*, dan inisiasi menuju *ta'wîl* menandai terjadinya kelahiran rohani (*spiritual birth*). Demikianlah wahyu kenabian telah ditutup, namun justru karena ia telah ditutup, ia menghendaki keterbukaan hermeneutik profetis yang melanjutkannya, *ta'wîl* atau *intelligentia spiritualis*. Di atas landasan homologi (*homology*, kesamaan struktur dan maksud, *pent*.) antara hierarki samawi dan hierarki kebumian gnosis Ismailian mendirikan ide tentang kitab suci yang mengandung makna potensial. Terdapat relasi yang sama antara makna esoterik potensial dengan imam sebagaimana relasi antara salah satu akal kemalaikatan (yang ketiga) berupa Antropos samawi, bentuk alam spiritual (*pleroma*) Adami dengan akal lainnya yang memancar langsung dari Logos malaikat utama, yang mentransformasikan yang pertama tadi ke dalam aksi. Di sini kita tidak mungkin mendaftar semua bentuk dan percabangan esoterisme Islam. Kita cuma mengamati betapa mustahilnya memisah-misahkan mereka, yakni mengkaji secara terpisah gnosis Ismailian, teosofi Syî'ah dua belas imam (khususnya syaikhisme), dengan Sufisme Suhrawardî, Ibn 'Arabî, atau Semnânî.

Intelligentia spiritualis menghasilkan penyatuan agama profetik dengan agama mistik (lihat di bawah, Bab I). Dari persenyawaan ini muncul pemusatan perhatian bersisi tiga atas metode, organ, dan sumber hermeneutik ini. Di atas tadi kita telah mencoba menandai soal metode dengan menarik garis perbedaan yang seksama antara simbol dan alegori.[32] Sedangkan mengenai organ yang dibutuhkan untuk melaksanakan persepsi spiritual atas simbol-simbol ini, ini memotivasi babak-babak yang paling khas dalam teosofi sufi dan Syî'î, berkenaan dengan tema-tema yang bisa dikelompokkan di bawah judul "psikologi kenabian"

---

[32] Untuk rincian lebih jauh mengenai bahasan selanjutnya, lihat "L'intériorisation du sens" kami.

(*prophetic psychology*). Kita telah mencatat arti penting organ ini dalam *neotik-neotik* Avicennan. Di sini akal kontemplatif dalam bentuknya yang luhur, diidentifikasi sebagai akal suci atau Roh Kudus yakni organ yang lazim adanya bagi para manusia bijak sempurna dan nabi, wahana persepsi di mana objeknya tidak lagi berupa konsep logis atau logika universal, melainkan hadir sendiri dalam rupa pralambang. Hamîduddîn Kermânî (abad ke-11), salah satu pemikir tercakap Syî'ah Ismailiah, memberikan penjelasan yang menakjubkan ihwal psikologi kenabian dan *neotik*-nya ini. Ia menghubungkannya dengan gerak pemancaran abadi dalam *pleroma* malaikat utama, suatu gerakan *ab intra ad extra* yang juga menjadi ciri kinerja imajinasi sebagai suatu kekuatan aktif, bebas dari organisme fisik. Tidak seperti pengetahuan biasa yang dihasilkan dengan memasukkan kesan-kesan indera dari dunia luar ke dalam ruang—dalam jiwa, kerja inspirasi kenabian adalah penyorotan bagian dalam jiwa ke arah dunia luar. Imajinasi Aktif membimbing, mendahului, mencetak persepsi indera, itulah sebabnya mengapa ia mentransmutasikan data inderawi menjadi simbol-simbol. Semak yang terbakar hanyalah api belukar jika hanya ditangkap oleh organ-organ inderawi. Supaya Musa bisa memahami semak yang terbakar dan mendengar suara yang memanggilnya "dari sisi kanan lembah" —pendeknya, supaya memungkinkan adanya Penampakan Tuhan (*teophany*)—dibutuhkan suatu organ persepsi luar indera (*trans-sensory perception*). Kita akan mendengar Ibn 'Arabî mengulang kembali berbagai pernyataan yang sama berkaitan dengan penampakan Malaikat Jibril dalam rupa Dahyâ Kalbî, pemuda Arab yang rupawan.

Persepsi teofanik ini terwujud dalam *'âlam al-mitsâl*, dengan organnya berupa Imajinasi Teofanik. Itulah sebabnya mengapa telah kami singgung di sini akibat-akibat yang menimpa dunia Barat dengan hilangnya *Animae coelestes* yang tetap hidup dalam Avicennisme. Karena imajinasi menjadi organ persepsi teofanik, ia pun menjadi organ hermeneutik profetis sebab imajinasi itulah yang setiap saat mampu mentransmutasikan data inderawi menjadi simbol-simbol, dan peristiwa-peristiwa lahiriah menjadi se-

jarah-sejarah simbolis. Dengan begitu, pengukuhan makna esoteris membutuhkan suatu hermeneutik profetis, dan hermeneutik ini mutlak memerlukan suatu organ yang mampu menangkap teofani-teofani, mampu membubuhkan "fungsi teofanik" pada figur-figur yang kasatmata. Organ ini adalah Imajinasi Aktif. Dan pengkajian Imajinasi Kreatif dalam ajaran Ibn 'Arabî akan menyingkapkan rangkaian tematik yang sama pula. Semua ini menuntut adanya suatu filsafat kenabian (*prophetic philosophy*) yang berjalinan dengan esoterisme dan akan membuat debat-debat kefilsafatan yang cenderung biasa kita gunakan untuk "menjelaskan" segala sesuatu (nominalisme dan realisme, misalnya) akan tampak benar-benar absurd di hadapannya. Filsafat kenabian semacam itu bergerak dalam dimensi historisitas teofanik semata dalam waktu batiniah jiwa kejadian-kejadian eksternal, kosmologi, sejarah para nabi, dipahami sebagai sejarah manusia spiritual. Dengan demikian filsafat kenabian ini menghapus "trend historis" yang menjadi obsesi zaman kita. Filsafat kenabian mencari makna sejarah tidak pada "cakrawala", yakni tidak dengan mengarahkan diri kepada makna melintang dari suatu perkembangan linear, melainkan secara vertikal dengan orientasi membujur yang melebar dari kutub langit (samawi) menuju bumi, pada ketinggian atau kedalaman yang bening di mana individualitas spiritual mengalami realitas mitra samawinya, dimensi "ketuhanannya", "orang keduanya", "engkaunya".

Adapun mengenai sumber hermeneutik ini, pertama-tama kita harus kembali ke bahasan kita di atas tentang figur akal aktif sebagai Roh Kudus, Malaikat Pengetahuan dan wahyu, dan kemudian menelusuri garis penghubung yang terentang dari *neotik* Avicennan atau Suhrawardî hingga ke esoterisme sufi dan Syî'î. Di sini kita hanya bisa menghadapi bahasan ini secara kiasan. Dalam Gnosis Ismailiah, imam merupakan kutub duniawi dari akal kesepuluh, berkorespondensi secara fungsional dengan malaikat Roh Kudus sebagaimana ajaran para filosof Avicennan atau Suhrawardîan. Dalam Syî'ah dua belas imam, "imam yang tersembunyi" dalam *'âlam al-mitsâl* di antara langit dan bumi menjalankan fungsi yang

serupa, bertindak menjadi apa yang disebut Mullâ Sadrâ sebagai khazanah asal muasal samawi (*treasure of celestial origin*), imamah yang tersembunyi dalam diri setiap manusia. Berbagai padanan lain akan tampil di sepanjang buku ini, khususnya perihal Roh Kudus, Wajah Ilahi pada setiap wujud.

Demikianlah tergambar secara ringkas, aspek-aspek esoterisme Islam ini yang dipandang sebagai tuntunan awal (*initiation*) ke dalam makna tersembunyi di balik penampakan harfiah wahyu dan ditunjukkan sebagai syarat mutlak bagi suatu filsafat kenabian, telah memberikan landasan perbandingan yang memungkinkan kita mengangkat persoalan mengenai apakah dalam Kristianitas terdapat suatu situasi analog yang bisa ditunjuk sebagai suatu "esoterisme Kristen". Sepanjang istilah ini menyentakkan pikiran sebagian pembaca sebagai hal yang ganjil atau bahkan terasa mengganggu, maka persoalan faktual akan muncul dengan sendirinya. Bisakah kita menemukan dalam suatu komunitas *Ahl al-Kitâb*, seperti Kristianitas, suatu gejala yang bisa dibandingkan dengan gejala semacam esoterisme Islam? Saat kita melihat penegasan atas makna tersembunyi dan perlunya hermeneutik kenabian, sebagaimana baru saja kita temukan buktinya dalam esoterisme Islam, maka suatu observasi awal layak dilaksanakan. Gnosis Kristen telah meninggalkan teks-teks sebagai wujud ajaran-ajaran rahasia yang dituturkan Yesus dalam jasad cahayanya kepada murid-muridnya sesudah kebangkitannya. Ide gnosis ini memiliki padanannya dalam ide Syî'î mengenai makna esoterik wahyu Al-Qur'an, dengan imam sebagai penobatnya. Namun fakta yang mendominasi Kristianitas dan berkaitan dengan persoalan yang diangkat di sini adalah bahwa dengan dikutuknya gerakan Montanis pada abad ke-2 maka kemungkinan apa pun bagi keberadaan wahyu profetis dalam Kristianitas menjadi terputus, setidaknya untuk dan oleh gereja besar. Sejak saat itu otoritas gereja besar menggantikan inspirasi profetik individu, otoritas ini mengajukan dan sekaligus mengabsahkan eksistensi magisteria dogmatis, beserta dogma yang menyatakan apa saja yang boleh atau harus dikatakan. Tidak ada ruang bagi "murid-murid Khidr", esoterisme kehilang-

an konsep dan pembenarannya. Meskipun demikian esoterisme tetap hidup, dan lama-lama hermeneutik profetis meledak tanpa bisa ditekan lagi, namun ini terjadi di luar perbatasan ortodoksi yang mapan. Pada pandangan awal saja hal ini sudah cukup untuk menandai perbedaannya dari Islam, yang tidak pernah mengenal magisteria dogmatis ataupun konsili. Bahkan Imamah Syî'î pun tidak memiliki satu pun karakter sebuah otoritas kepausan dogmatis, ia bukan sumber bagi berbagai perumusan dogmatis, melainkan sumber bagi inspirasi *ta'wîl*, sedangkan para ahlinya dari berbagai derajat hierarki esoterik mereka itulah pembentuk "kuil cahaya" imamah, yang dalam berbagai kadar mengulang kembali aspek suatu persahabatan inisiatik (yakni antara Salmân si orang Persia dengan nabi).

Kontrasnya amat mencolok. Dan dalam pandangan fenomenologi mengenai kontras ini, setiap konstruksi dogmatis spekulatif apa pun yang cenderung mereduksi salah satu bentuk ini ke dalam bentuk yang satunya lagi hanya akan mengelirukan gejala dari kedua bentuk itu menjadi gambaran dan ekspresi yang rusak. Teosofi sufisme menganugerahkan martabat *nabî* kepada setiap spiritual yang bersekutu dengan akal aktif karena ia itulah Roh Kudus, suatu kemajuan yang mirip dengan itu terjadi dalam kalangan tertentu spiritual Kristen. Dalam kedua kasus itu analisis memperlihatkan ide ihwal keadaan spiritual (*spiritual state*) yang bisa diistilahkan sebagai profetisme kontemplatif. Pengeliruan terjadi manakala melalui pencampuradukkan yang disengaja, dibuat upaya untuk menemukannya dalam konteks-konteks di mana ia tidak hadir. Beberapa penulis kemudian secara ceroboh merasa wajib merekonstruksinya, untuk menunjukkan bahwa gejala semacam itu hanya mungkin ada dalam suatu realitas kependetaan (*ecclesiatic reality*), bahwa tidak boleh ada pelanggaran hukum masyarakat melainkan keharusan untuk tunduk kepada magisteria dogmatis, yang menjadi gudang penyimpanannya *par excellence*. Namun baru saja kita tunjukan mengapa segenap ide profetisme kontemplatif justru mensyaratkan ketiadaan magisteria semacam itu. Seruan seorang nabi adalah seruan yang ter-

amat pribadi sebagai suatu fungsi ia tak pernah bisa digantikan (dan selalu kurang bisa dijalankan) oleh sebuah kolektivitas atau magisteria. Teofani tidak mengungkapkan penawaran dogmatis apa pun, juga sama sekali tidak mengandung ciri yang ada pada sebuah "konsili para nabi", yang mengambil keputusan atas soal-soal tadi melalui suara terbanyak, bahkan meskipun seandainya hal ini bisa kita terima. Gejala "ortodoksi" mengandaikan berakhirnya kenabian. Kedatangan dogma mengakhiri paham kenabian (*prophetism*), dan dalam tahap inilah orang-orang memahami ide "masa lalu", suatu arah melintang, suatu "pelebaran" dalam sejarah.

Datangnya kesadaran sejarah berbarengan dengan pembentukan kesadaran dogmatis. Dalam bentuk resminya yang diberikan oleh definisi-definisi konsili, maka dogma fundamental Kristianitas mengenai inkarnasi (*Incarnation*, menjelmanya Tuhan dalam bentuk ragawi, *pent.*), merupakan contoh gejala paling pas mengenai hal ini karena inkarnasi menjadi fakta tunggal dan tak boleh dibalikkan, ia terjadi dalam serangkaian fakta materiil Tuhan sebagai sosok pribadi menjelma pada suatu ketika dalam sejarah, "terjadi" di dalam kerangka suatu tata kronologi. Tak ada lagi misteri, akibatnya esoterisme tidak lagi diperlukan dan inilah sebabnya mengapa semua ajaran rahasia Kristus kepada murid-muridnya pasca-kebangkitannya dengan penuh rasa saleh dibuang ke Apokrip (*Apocrypha*, Bibel yang dipandang tidak resmi, *pent.*) bersama kitab-kitab gnostik yang lain, kesemuanya itu tidak memiliki kaitan apa pun dengan sejarah. Inkarnasi "Tuhan dalam sosok pribadi" demikian dalam sejarah empiris dan akibatnya, pada kesadaran sejarah yang menggandengnya tidak dikenal oleh Timur tradisional. Beberapa orang mengekspresikan hal ini dengan mengatakan bahwa Timur tradisional secara fundamental adalah monofisit (*monophysite*, pandangan bahwa Tuhan dan manusia masing-masing memiliki tabiat hakiki tersendiri, tidak sekaligus bertabiat sebagai Tuhan dan manusia, *pent.*), yang lain menggunakan kata "dosetik" (*docetic*, pandangan bahwa Tuhan itu menampak namun tanpa jasad materiil, *pent.*), kedua kualifikasi ini melihat gejala tadi dengan cara pandang yang sama saja.

Semua esoterisme dalam Islam, sufisme dan Syî'ah mengenal adanya antropomorfosis Ilahi, manifestasi Tuhan dalam bentuk manusia, antropomorfosis ini esensial bagi Tuhan, namun ini terjadi di "langit" pada dataran alam kemalaikatan. Antropos samawi tidak "menjelma" di muka bumi, ia termanifestasi di muka bumi dalam figur-figur teofanik yang menarik para pengikutnya, yakni mereka yang mengenalinya untuk menuju ke kenaikan samawi mereka. Semua tabiat yang mengungkapkan kesejalanan antara imamologi dan Kristen tipe ebionit atau gnostik ini menggarisbawahi jaraknya yang jauh dari seluruh ragam Kristologi Paulin. Teofanisme Ibn 'Arabî memperlihatkan mengapa tidak pernah akan ada sejarah atau filsafat sejarah apa pun yang bisa dibangun dari teofani-teofani ini. Waktu mereka tidak serupa dengan waktu historis. Tuhan tidak perlu turun ke bumi, karena Dia "mengangkat" orang-orang-Nya, persis seperti Dia "mengangkat" Yesus dari kebencian orang-orang yang menyangka telah membunuhnya (Al-Qur'an IV: 156). Esoterisme gnostik dalam Islam senantiasa tahu akan hal ini, dan itulah mengapa pekikan prasangka "Tuhan telah mati!" dipandang hanya sebagai kepura-puraan dan angan-angan orang yang buta terhadap kebenaran agung "dosetisme" yang begitu banyak dicemooh dalam buku-buku sejarah kita.

Ini hanyalah sedikit perbedaan yang mesti dicatat untuk menjawab pertanyaan di atas, sebelum kita bisa terus menetapkan padanan-padanan apa yang mungkin terdapat pada masing-masing situasi esoterisme dalam Islam dan Kristen. Kini satu hal telah jelas, suatu jawaban teoretis tidak akan cukup, kita harus mulai dari pandangan pihak esoterisme sendiri yang dianut oleh pikiran religius baik dalam Islam maupun Kristen. Fenomenologi melihat adanya "kebertujuanan" yang amat berbeda manakala ia menyelidiki gejala esoterisme dari sudut pikiran mereka yang secara radikal memusuhi atau bila ditinjau dari sudut pikiran para penganutnya. Terhadap pembedaan ini kami mesti menambahkan satu hal lain, yakni yang terbentuk dengan sendirinya manakala kita mempertimbangkan esoterisme mistik bila dihubungkan dengan agama profetik semata-mata, yang bergerak dalam dimensi teo-

fanik belaka (dimensi di mana Khidr-Ilyas dan Musa hidup sezaman), atau bila dihubungkan dengan agama inkarnasi yang melibatkan segala impilikasi kesadaran sejarah. Pada kasus yang pertama tuntutan *ta'wîl* mengguncangkan stabilitas hukum, meskipun ia tetap menjaga huruf sebagai fondasi bagi simbol-simbolnya. Pada kasus kedua, tuntutan yang sama mengguncangkan otoritas magisteria yang berjalin dengan historisitas yang didirikan dan dijadikan sumber pengesahan olehnya. Karena itu, kita bisa melihat dalam kedua wilayah itu adanya permusuhan umum terhadap postulat esoterisme serupa, sebagaimana juga dalam kedua wilayah itu kita menemukan berbagai kelompok minoritas yang dengan teguh menganut esoterisme serupa. Dengan memperhitungkan semua perbedaan itu, dengan mengikuti pendekatan fenomenologis kita bisa mencoba menentukan apa yang mungkin sama-sama terdapat di antara berbagai maksud tersirat yang diekspresikan oleh sikap-sikap ini dalam kedua wilayah tadi. Maka, problem kesepadanan yang diangkat di atas perlu diarahkan kepada pencarian tipologi keagamaan yang akan mentematisasikan data sembari melepaskan mereka dari keadaan di mana mereka tersaji di hadapan sejarah positif atau sosiologi.

Kita akan terheran-heran melihat bagaimana caranya musuh-musuh esoterisme, seperti juga para penganutnya saling kenal dan bersepakat satu sama lain. Islam menawarkan banyak contoh musuh-musuh yang keras kepala. Ibn Taimiyah memasyhurkan dirinya melalui polemik tajam menentang *ta'wîl* kaum esoterik dalam seluruh ragamnya. Teolog al-Ghazâlî bertanggung jawab melalui polemiknya yang tak berdasar atas merebaknya pandangan umum mengenai esoterisme Ismailian yang sekian lama berlaku.[33]

---

[33] Memang benar-benar tetap tidak diketahui hingga kini bahwa sepagi datangnya abad ke-12 suatu karya monumental telah ditulis oleh *Dâî* kelima Yaman sebagai jawaban atas polemik Ghazâlî. Kita akan berbicara lebih banyak lagi mengenai karya setebal 1400 halaman yang tidak diterbitkan ini. Kitab ini memberi kita kesempatan untuk melihat kesalahpahaman dalam penggambaran Gnosis Ismailian dan gnostisisme kuno yang tersaji kepada kita selama kita terus terpisah dari teks-teks asli dan hanya menggantungkan informasi kepada para pelaku polemik di mana ketidaktahuan mereka akan gnostisisme seimbang dengan ketidakwarasan psikologis metode mereka.

Adapun mengenai serangan-serangan dan *takfîr* (*anatema*, pengkafiran) yang dilontarkan atas Ibn 'Arabî dan madzhabnya, di sini bukan tempatnya menyebut mereka satu per satu. Namun yang mencengangkan adalah melihat bagaimana pengutukan esoterisme oleh para ahli hukum Islam ini menarik minat para musuh esoterisme dari pihak Kristen. Mereka tampak girang sekali atas kerja bagus yang dijalankan oleh ahli-ahli hukum, *fuqahâ'* dalam menyingkirkan para mitra bicara di mana hal ini akan dipandang keterlaluan oleh para cendekia Kristen. Dan keadaan yang keterlaluan ini pun mengungkapkan adanya kesamaan di antara para perusuh yang menikam dari belakang kedua pihak itu, bagaikan mereka tengah mengancam akan mengganggu program dialog dan debat antara Islam dan Kristianitas.

Adapun mengenai program ini, untuk memahami garis besarnya akan memadai bila digunakan prinsip Ismailian mengenai neraca. Bila sekali esoterisme seperti ajaran Ibn 'Arabî disisihkan, berikut semua implikasinya dalam Islam, maka akan terbayang betapa bobot ajaran-ajaran Kristianitas ortodoks akan tertimbang lebih berat lagi dalam neraca. Maka kaum Kristen akan menempati posisi yang lebih baik guna mempermainkan para ahli hukum dan para sufi agar saling melawan satu sama lain. Mereka akan mendukung yang pertama dengan mengatakan bahwa wahyu terakhir sudah dipatok pada pengertian harfiahnya, bahwa pengandaian adanya makna esoterik atau upaya pembatinan apa pun yang bermaksud mewujudkan makna ini dipandang sebagai pelanggaran batas *syarî'ah* dan layak dikenai *takfîr*. Sebaliknya, mereka akan mengakui legitimasi para sufi yang memperjuangkan suatu agama batiniah, namun hanya supaya mereka bisa berkata bahwa agama batiniah serupa itu akan bisa dicapai hanya dengan cara melanggar batas hukum. Maka akan mudah untuk berbalik sekali lagi menentang *fuqahâ'*, justru dengan berlandaskan apa yang telah mereka akui, agama profetis tidak memadai, Tuhan tidak bisa dijumpai melalui perantara tunggal sebuah kitab, bahkan meskipun itu berupa kitab yang diwahyukan monoteisme abstrak dan agama kitab tidak menyediakan bobot penyeimbang yang me-

madai untuk mengimbangi dulang yang satunya lagi pada neraca, ide inkarnasi dan gejala gereja.

Bahkan denah sederhana ini cukup untuk mendatangkan kesan seolah-olah campur tangan esoterisme akan merobohkan neraca, yakni kondisi dialog antarahli dari dua keyakinan dan mengapa para cendekia Kristen mencoba begitu keras mencemarkan nama baik esoterisme dengan mengutip pengutukan atasnya oleh otoritas-otoritas Islam. Sungguh, tiba-tiba nilai-nilai religius yang ditaruh para cendekia itu ke dalam dulang milik mereka dilawan oleh beban imbangan yang justru tidak ada dalam ortodoksi *fuqahâ'*. Dengan kata lain, salah satu pihak dalam dialog menang dengan terlalu mudah, ketika memutuskan menghapus esoterisme, pihak ini dengan sengaja menyingkirkan segala sesuatu dalam Islam yang bisa membentuk jawaban atas berbagai pertanyaan orang-orang Kristen dengan menawarkan jawaban-jawaban yang tampak "objektif". Monoteisme abstrak dan agama literalis tidak cukup memungkinkan pertemuan yang efektif dengan Tuhan—namun justru ketidakcukupan inilah yang hendak diperbaiki Syî'ah dan semua ragam spiritualitas yang berkaitan dengannya. Mengabaikan Syî'ah dalam bentuknya yang beraneka ragam atau menyisihkan esoterisme seorang Ibn 'Arabî berarti menolak sedari awal untuk mempertimbangkan jawaban yang disampaikan oleh Islam sendiri atas pertanyaan yang diajukan kepadanya. Permusuhan Islam ortodoks terhadap jawaban-jawaban yang muncul dari Islam esoterik sama sekali tidak mengurangi arti penting semua jawaban itu.

Mari kita simpulkan sedikit jawaban-jawaban ini: ide imam abadi (teofani primordial, antropomorfosis ilahiah di "langit", namun yang juga disebut dengan pelbagai nama) dipermisalkan dalam pribadi-pribadi kebumian yang tidak berupa inkarnasinya melainkan berupa figur-figur teofaniknya; ide "imam yang ditunggu-tunggu", yang bangkit secara tersurat identik dengan sang penyeru (*Paraclete*) dalam Injil St. John (XV: 26); ide *ta'wîl* yang bukan berupa tafsir alegoris melainkan transfigurasi teks literal, tidak merujuk kepada kebenaran abstrak, tetapi kepada

pribadi; tuntunan awal menuju *ta'wîl* inisiasi menuju pertemuan dengan pribadi-pribadi, kelahiran spiritual, transformasi semua even historis menjadi sejarah simbolis manusia spiritual, berlaku pada temporalitas yang di dalamnya terwujud segala keserempakan yang tak bisa dipahami dalam waktu historis keunggulan Imajinasi Aktif, organ inspirasi profetik yang menerima dan sekaligus memberikan eksistensi kepada realitasnya sendiri, sementara dalam pandangan kita ia hanya menghasilkan "pengkhayalan"; suatu organ yang tanpanya kita tak akan memahami makna-makna yang menakjubkan dari khotbah-khotbah imam pertama, memahami *hadîts,* di mana melalui perantaraan malaikat, Tuhan berbicara sebagai "orang pertama", memahami orang-orang yang mengenai mereka para imam suci berbicara dalam bentuk jamak, mengangkat kesaksian atas anugerah teofanik, mereka memahami visi-visi teofanik yang menjadi permisalan bagi *hadîts* tentang penampakan (*vision*) yang akan kita renungkan pada halaman-halaman terakhir buku ini, atau malah akhirnya memahami gejala paradoksal ikonografi religius Syî'î, yang meruntuhkan semua bayangan kita tentang penolakan berhala (*iconoclasm*) secara resmi dalam Islam (terutama ikonografi "imam tersembunyi", yang ditunggu-tunggu digambarkan dalam figur seorang muda yang menjadi penutup daur dua belas imam). Semua ini adalah hal-hal yang tidak bisa diajarkan secara seragam kepada semua orang, karena masing-masing orang adalah ukuran dari apa yang bisa dipahaminya dan sesuai "peraturan" esoterisme, merupakan ukuran dari apa yang pas dipajang di hadapannya.

Imamologi Syî'î memiliki jarak yang sama jauhnya dari monoteisme abstrak Islam Sunni sebagaimana jauhnya dari Kristianitas inkarnasi historis. Ia memuat kesaksian atas orisinalitas yang mestinya mendorong kita membuka kembali sejarah dogma kita, hingga ke babak-babak yang dipandang tertutup di mana para kaum Dogmatis merasa aman betul di dalamnya. Sebab itu, bila kita hendak membandingkan situasi esoterisme dalam Islam dan Kristianitas, kita harus berangkat dengan meletakkan apa yang ditolak oleh kontestan dari kedua pihak karena dipandang seba-

gai pencacatan (*corruption*). Alasan penolakan ini secara tidak langsung memperlihatkan apa yang sama-sama dimiliki musuh-musuh esoterisme dalam Islam dan Kristen. Konsekuensinya, pada titik tertentu pertanyaan yang bersifat membandingkan harus dirumuskan dalam peristilahan tipologi keagamaan.

Tipologi sedemikian masih tetap akan menjadi keniscayaan yang lebih besar lagi bila kita beralih ke para penganut esoterisme itu sendiri di kedua pihak. Lagi pula, karena dalam memperhitungkan musuh-musuh itu kita tengah berurusan umumnya dengan komunitas bertabiat negatif, maka di sini kita memiliki kesamaan yang sudah pasti. Studi serupa dalam perbandingan esoterisme sungguh amat rumit dan sampai sekarang kita baru dalam permulaannya yang bersahaja. Dibutuhkan keakraban dengan sekumpulan luas literatur dalam beberapa bahasa. Titik awal dalam program, bagaimanapun juga harus berupa studi perbandingan *ta'wîl*. Pengkajian tipologi keagamaan wajib menerobos semua perbatasan seperti yang digariskan oleh tabiat pokok bahasannya atas ilmu-ilmu sejarah, sebab tipe-tipe yang dicari oleh antropologi filosofis berserak di kedua sisi perbatasan historis. Garis-garis pemisah tipologi semacam itu dengan cara bagaimanapun tidak serupa dengan perbatasan historis, semua itu memotong silang formasi-formasi yang secara ke-sekte-an dan secara resmi dirumuskan oleh sejarah. Yang paling penting di sini, sebaiknya kita tidak terlalu bergembira atas penilaian kita. Tak pelak lagi, setiap formasi spiritual yang mencapai status resmi pada akhirnya terjebak dalam ortodoksi dan literalisme. Bahkan Syî'ah yang pada mulanya dan selama beberapa abad menjadi tempat berlindung roh-roh yang tak kenal takut, dan melestarikan dalam Islam warisan para gnosis yang lebih tua mendapat cobaan berat ketika ia menjadi agama negara. Di bawah dinasti Safawi di Iran, berkembanglah neo-ortodoksi Syî'î, yang berlaku zalim kepada para filosof aliran Mullâ Sadrâ, para sufi dan teosof serta para syaikhi, kepada semua Syî'î yang lebih otentik daripada para *mulla* yang mengusik mereka. Sekali lagi batas gaib memisahkan pikiran yang satu dari pikiran yang lain, namun kenyataan yang bisa kita utarakan mengenai pembelahan

serupa itu memperlihatkan bahwa benih profetis akan tetap lestari dan terus beraksi.

Sementara dalam Kristen, inspirasi wahyu profetis yang baru telah ditutup secara mutlak dengan dikutuknya gerakan montanis, ada satu hal yang tidak pernah lumpuh, suatu hermeneutik profetis yang membuktikan daya hidup sabda dalam setiap individu spiritual, suatu daya hidup yang terlampau kuat untuk bisa ditampung dalam batas-batas definisi dogmatis yang sudah jadi. Dalam buku ini akan kita bicarakan adanya kesesuaian yang menakjubkan antara ungkapan tertentu Ibn 'Arabî dengan beberapa untai syair *Cherubinic Wanderer* dari Angelus Silesius. Tetapi satu yang harus tetap kita pertahankan jika kita hendak merakit data yang memungkinkan dibuatnya perbandingan antara situasi esoterisme dalam Islam dan Kristen, yaitu komunitas hermeneutik profetis, komunitas *ta'wîl*.

Untuk memahami apa artinya sebuah komunitas tak kasatmata dan senantiasa bersifat virtual serupa itu kita harus selalu memahami implikasi eksistensial *ta'wîl*, kita telah mengutarakannya sebagian di atas. Sebagaimana jelas terlihat betapa kontradiktifnya upaya untuk menanamkan fungsi profetis kepada magisteria dogmatis, begitu juga sia-sia saja upaya mengintegrasikan tradisi esoterik dengan tradisi magisteria dogmatis, yang sejak semula telah mendepaknya. Esoterisme sedemikian bisa ditenggang hanya berkat kehati-hatiannya, ia tidak pernah dikenali. Ia harus menyelaraskan diri kepada "trend historis", pelebaran mendatar (horizontal) kepada obsesi pikiran historis, gagasan kemajuan linear, dan satu arah. Kekuatan simbolisme yang memiliki ciri "melanggar" tak pelak lagi akan melemah menjadi alegori yang tidak menyentuh makna apa-apa. Apa yang telah kita pelajari dari "murid-murid Khidr", makna transhistoris jalinan yang menyatukan mereka secara vertikal dengan majelis gaib samawi, menyiratkan ide tradisi yang berjalur vertikal, membujur (dari langit ke bumi) suatu tradisi dengan momen-momen yang terlepas dari persebaban (*causality*) waktu fisik yang berkesinambungan tetapi

berhubungan dengan apa yang disebut Ibn 'Arabî sebagai *tajdîd al-khalq*, tindakan berdaya cipta (*creative act*) terus-menerus, yakni teofani. Berbicara secara ikonografis, kontras antara dua konsep tradisi tadi bisa diserupakan dengan kontras antara sebuah gambar yang unsur-unsurnya ditampilkan menurut hukum-hukum perspektif klasik dibandingkan dengan sebuah gambar yang terbentang sesuai arah pandangan lurus dari atas (*vertical*), seperti lukisan Cina atau dalam gambar Ka'bah yang direproduksi di gambar depan buku ini.[34]

Jika kita ingin menyelidiki tempat di mana dalam spiritualitas Kristen bisa ditemukan dimensi tradisi serupa, kita tidak kekurangan tanda untuk menengarai para saksi yang ada. Kita sepa-

[34] Gambar ini diambil dari sebuah manuskrip Persia (Bibliothèque nationale, Paris, supplément persan 1389, fol. 19) abad ke-16, manuskripnya memuat syair Persia "Futûh al-Haramayn" dari Muhyî Lârî (w. 1527) yang menggambarkan tempat-tempat suci Madinah dan Makah beserta praktik-praktik yang wajib dilakukan selama ziarah ke sana. Bukannya tanpa alasan bila metode ikonografis yang diikuti di sini diperbandingkan dengan gambaran Iranian mengenai Firdaus (kata yang sampai kepada kita, melalui kata Yunani *paradeisos*, dari Persia di mana dalam *Avesta* difigurkan dalam rupa *pairi-daêza*, *ferdaws* bahasa Persianya), ikonografi motif Iran *par excellence* ini menggambarkan sebidang tempat berpagar keliling yang ditanami pepohonan *hortus conclusus*, di mana pada pusatnya ("pusat dunia") berdiri sebuah paviliun, yang di sini tampak ada kaitannya dengan Ka'bah (bdk. L. I. Ringbom, *Graltempel und Paradies*, hlm. 54 ff.). Metode ikonografis yang terwujud dalam gambar ini memerlukan catatan singkat berikut ini, sebagai rujukan atas kontras yang kami ambil di sini sebagai sebuah simbol. Tidak seperti dalam perspektif klasik, dalam gambar ini tidak ada sebuah latar depan di mana kemudian di belakangnya terlihat level-level kedua berikutnya yang terlihat mengecil karena jarak yang semakin jauh (seperti masa lalu dan masa depan dalam hubungannya dengan masa kini, kekinian [*nunc*] historis, dalam penggambaran evolusioner kita yang linear). Semua elemen disajikan dalam dimensi riilnya ("pada masa kini"), tegak lurus dalam setiap hal dengan poros pandang orang yang memandangnya. Si pemandang diupayakan untuk tidak terpaku pada satu titik tertentu saja, dengan menikmati "kekinian" dan mengangkat matanya dari titik mandek ini, ia harus mengangkat dirinya menuju masing-masing elemen yang tampil. Perenungan atas gambar ini merupakan suatu perjalanan mental, suatu penyempurnaan batin, gambar ini memenuhi fungsi sebuah mandala. Karena setiap elemen ditampilkan tidak dalam dimensinya yang biasa melainkan justru mewujud menjadi dimensi yang sama, maka merenungkannya berarti memasuki suatu dunia bermatra jamak (*multidimensional world*), menjalani perjalanan *ta'wîl* melalui simbol-simbol. Dan semuanya membentuk kesatuan waktu kualitatif, di mana masa lalu dan masa depan secara serempak ada pada masa kini. Ikonografi ini tidak berkorespondensi dengan perspektif-perspektif kesadaran historis, ia benar-benar berhubungan dengan "perspektif" yang digunakan oleh murid Khidr ketika mengorientasikan dirinya, dan yang memungkinkan ia, melalui ritus tawaf—keliling simbolis untuk mencapai "pusat dunia". Sayangnya, relasi antara *ta'wîl* dengan risalah-risalah tentang perspektif tidak mungkin dibicarakan secara panjang lebar di sini.

kat bila disebut secara khusus gambaran-gambaran yang mewakili mistik Protestan karena kuatnya gaung karya mereka dan karena amat jarangnya mereka menjadi sasaran berbagai persoalan yang akan kita ajukan di sini. Ide untuk menempatkan komunitas *ta'wîl* dalam sebuah studi tunggal sejauh ini tampaknya belum terbentuk dalam program ilmu-ilmu keagamaan, diharapkan bahwa sedikit dari yang akan sanggup kita katakan di sini bakal memadai untuk memperlihatkan betapa akan bernilainya pengkajian semacam itu.

Sementara itu, cara yang digunakan oleh Jacob Boehme, J.G. Gichtel, Valentin Weigel, Swedenborg, dan murid-muridnya dalam membaca dan memahami kisah Adam dalam kitab kejadian dan cerita nabi-nabi, misalnya sebagai sejarah gaib manusia "samawi" dan spiritual yang berlangsung dalam waktunya sendiri dan selalu ada "pada masa kini"—ini memiliki kesamaan dengan cara yang digunakan oleh seorang teosof Ismaili, Ibn 'Arabî, Semnânî, atau Mullâ Sadrâ, misalnya dalam memahami kisah yang sama tadi ketika mereka membacanya dalam Al-Qur'an (dan dengan menjalankan hal itu berarti mereka mengangkat kedudukan kitab-kitab yang kita sebut Apokripal namun beberapa fragmennya termuat dalam teks Al-Qur'an). Tetapi ini harus dipandang secara jernih, pengkajian yang kita jalankan sama sekali tidak memiliki kesamaan apa pun dengan apa yang biasanya diolok-olok sebagai sinkretisme atau paham comot sana-sini (*eclecticism*). Kita tidak hendak membaurkan elemen-elemen yang harus tetap terpisah atau mereduksinya menjadi sebutan sama yang terlemah, malah berlawanan sekali dari itu, tujuan kami adalah hendak mengenali orisinalitas paling pribadi, karena segala gagasan mengenai percabangan atau penyelewengan ajaran akan tersingkir bilamana diakui bahwa spontanitas individu muncul secara bebas dari cara mencerap (*mode of perception*) yang telah lazim bagi mereka semua, muncul dari peran serta mereka semua yang sama-sama ada dalam agama profetik. Inilah komunitas pencerapan sedemikian dengan cara mencerap yang tak pernah kita bayangkan dan semestinya dikaji secara tipologis tetap dalam varian-varian-

nya, karena perspektifnya berkembang sesuai hukum-hukum visi yang satu dan sama. Tidak ada upaya hendak membangun sinkretisme, melainkan hanya upaya mencatat kesamaan-bentuk (*isomorphism*) ketika poros simetri dijalankan oleh *intelligentia spiritualis* yang satu dan sama, tatkala tanpa mereka ketahui suatu harmoni azali menghimpun semua kaum "esoterik" ini sebagai sesaudara dalam kuil cahaya yang sama, kerajaan manusia spiritual yang sama, dengan tidak dikungkung oleh batas apa pun kecuali yang digariskan oleh Nir—ilmu, *a-gnosia* untuk memusuhinya. Karena dalam Kristen, sebagaimana dalam Islam, dalam Islam sebagaimana dalam Kristen, senantiasa ada "murid-murid Khidr".

Apa yang sama-sama mereka miliki barangkali adalah persepsi mengenai kesatuan yang meliputi segalanya, yang menghendaki perspektif, kedalaman, kejernihan, dan seruan yang ditolak dan tidak dibutuhkan oleh para "realis" harfiah dan dogmatis. Dan kontras ini jauh lebih fundamental dibandingkan penentangan apa pun yang dikondisikan oleh zaman dan iklim, karena dalam pandangan para "esoteris" semua "realisme" ini mempunyai kekurangan satu dimensi, atau tepatnya banyak dimensi dunia yang disingkapkan oleh *ta'wîl* (tujuh dataran makna esoterik, atau menurut Semnânî, "tujuh nabi dari wujudmu sendiri"). Kita tak perlu lagi membangun dunia multidimensional ini, kita menemukannya dengan berdasarkan prinsip keseimbangan (*equilibrium*) dan keselarasan (*harmony*). Gnosis Ismailian memperoleh hasil penemuan ini melalui ilmu universal neraca, dengan mempertunjukkan yang gaib selaku beban penyeimbang yang dibutuhkan oleh yang kasatmata. Teosofi cahaya semata-mata menerapkan hukum perspektifnya sendiri, menginterpretasikan secara esoteris hukum-hukum optika geometris, *ta'wîl* adalah ilmu neraca dan optika yang bersifat esoteris ini. Di sini, kembali pas untuk digambarkan fungsi Imajinasi Aktif, karena ini adalah ilmu yang menghindari pertunjukan bukti rasional dan sekaligus juga teorema-teorema dogmatis. Ilmu ini juga tidak seharusnya dikecam sebagai pandangan teoretis belaka. Ini bukan teori, ini suatu inisiasi tuntunan awal menuju penglihatan sejati (*vision*). Mungkinkah seseorang melihat

tanpa dirinya berada di lokasi tempat ia melihat? Visi-visi teofanik, visi-visi mental, visi-visi ekstatik baik dalam keadaan mimpi ataupun terjaga adalah peristiwa masuknya diri mereka ke dalam dunia yang mereka lihat. Peristiwa masuk ke dalam suatu dunia berdimensi lain ini akan digambarkan dalam sebuah teks Ibn 'Arabî yang indah.

Dan demikian pula makna dimensi ganda wujud individu, menyiratkan ide mitra samawi, wujudnya "dalam bentuk orang kedua" sebagai fondasi bagi antropologi mistik yang telah begitu sering disalahpahami, gara-gara dinilai menurut antropologi biasa yang menempatkan individualitas dengan direduksi menjadi dimensi tunggal dirinya, dengan jarak yang sama dari Tuhan universal yang berdiri dalam hubungan yang sama saja dengan segala sesuatu. Inilah sebabnya mengapa arti terpenting harus dibubuhkan pada halaman-halaman di mana Ibn 'Arabî membedakan antara *Allâh* sebagai Tuhan secara umum dan *rabb* sebagai Tuhan bagi perorangan, yang dipersonalisasikan dalam suatu hubungan yang bersifat mutlak dan terindividualisasi dengan hamba cinta-Nya. Hubungan yang terindividualisasi pada kedua pihak ini menjadi fondasi etika mistik dan perilaku *fedele d'amore* dalam menghamba kepada Tuhan perorangan di mana ketuhanannya bergantung kepada pemujaan hamba setianya dan yang dalam kesalingtergantungan ini, saling bertukar peran ketuhanan dengannya, karena Dia adalah Yang Pertama dan Yang Terakhir. Mustahil kita melihat apakah yang kita sebut monisme atau panteisme di Barat mampu mengarah ke salah satu hal yang bisa disetarakan dengan metode doa teofanik Ibn 'Arabî, doa yang ilhamnya diperoleh dari Tuhan yang memiliki rahasia berupa kesedihan, nostalgia, dan cita-cita untuk mengenali diri-Nya sendiri melalui wujud-wujud yang memanifestasikan wujud-Nya. Satu Tuhan yang penuh derita (*passionate*) karena melalui derita (*passion*) inilah *fedele d'amore*-Nya merasakan Dia, melalui derita ilahiah (*theopathy*) *fedele*-Nya, Dia menyingkapkan diri-Nya. Dan ini selalu berlaku secara individual dalam suatu keadaan "sendiri menuju Dia yang sendiri", sesuatu yang amat berbeda dari logika universal atau peran serta

kolektif, karena hanya pengetahuan sang *fedele* mengenai Tuhannya itulah yang merupakan pengetahuan Tuhan perorangannya mengenai Dia.

Inilah relasi yang sama dengan yang kita denahkan di atas, perihal ide mengenai malaikat yang dihimpunkan dengan ide bahwa setiap Penampakan Tuhan (*teophany*) niscaya memiliki rupa penampakan malaikat (*angelophany*). Semestinya kesalahpahaman apa pun harus dihindari ketika kita tiba pada pembicaraan perihal "diri" dan pengetahuan mengenai "diri". "Diri" adalah istilah khas spiritualitas mistik untuk menggarisbawahi keterpisahannya dari segala tujuan dan implikasi dogmatisme kesektean. Namun pada gilirannya dimungkinkan bagi dogmatisme ini untuk membantah bahwa diri ini, yang dialami sebagai tindakan mengada belaka (*pure act of existing*), hanyalah suatu gejala alami dan akibatnya tidak memiliki satu pun kesamaan dengan pertemuan supranatural denganTuhan yang diwahyukan, yang hanya bisa dicapai melalui realitas gereja. Istilah "diri", seperti akan kita gunakan di sini tidak dimaksudkan sebagai pemahaman atas salah satu pengertian tadi. Ia tidak merujuk kepada diri yang impersonal (yang tidak—menunjuk ke orang tertentu), kepada tindakan mengada murni yang bisa diraih melalui upaya semacam teknik-teknik yoga, juga tidak merujuk kepada diri menurut pandangan para psikolog. Kata yang akan digunakan di sini hanyalah dalam arti yang diberikan oleh Ibn 'Arabî dan banyak teosof sufi lain, ketika mereka mengulang-ulang kalimat termasyhur: "Ia yang mengetahui dirinya akan mengetahui Tuhannya. Mengetahui dirinya, agar mengetahui Tuhannya, mengetahui Tuhannya, agar mengetahui dirinya". Tuhan ini bukan diri impersonal, juga bukan Tuhan dalam definisi dogmatis, yang mandiri tanpa relasi dengan aku, tanpa dialami olehku. Dia inilah yang mengenali dirinya melalui diriku, yakni melalui pengetahuanku tentang Dia, karena inilah pengetahuannya tentang aku, inilah keadaan sendiri bersama Dia sendiri, dalam kesatuan berpasangan (*syzygic*) ini, yang memungkinkan untuk mengatakan engkau. Dan tindak berbalasan, seperti itulah yang menjadi wadah mekarnya doa berdaya cipta (*creative Prayer*) yang

diajarkan Ibn 'Arabî untuk kita alami secara serempak sebagai Doa Tuhan dan doa manusia.

Maka akan jelas bagi sebagian orang bahwa problem-problem yang secara habis-habisan dicoba tangani oleh sistem-sistem filsafat (Barat, *pent.*) kita sekarang telah jauh tertinggal di belakang. Bagi sebagian yang lain, fondasi rasional bagi upaya "mentransenden" ini terlihat amat rapuh. Tetapi apakah mungkin malah sebaliknya? Ada begitu banyak fakta yang terasa mengganggu: Fakta betapa imamologi dan Kristologi Qur'an itu bersifat dosetik, dan kita telah terbiasa mencemooh dosetisme (*docetism*,paham bahwa Tuhan menampak namun tanpa tubuh materiil, *pent.*) kaum Gnostik yang menurut anggapan kita telah mereduksi realitas Yesus, sang manusia ke dalam suatu "khayalan", ketika sesungguhnya dosetisme ini secara hakiki menjadi kritik tajam pengetahuan teologis, kritik atas hukum yang menghentikan penampakan gejala religius menjadi kesadaran religius, dan menghentikan tindak berbalasan yang baru saja kita bicarakan. Juga ada ide tentang Tuhan yang realitas personal ilahiahnya bergantung pada penghambaan *fedele d'amore*-nya, ini terlihat begitu kontradiktif dengan ide agung mengenai pantokrator (Tuhan Penguasa Semesta, *pent.*), sehingga terlihat begitu absurd untuk mengklaim bahwa bukan hanya dengan begitu Tuhan sedemikian akan menjadi berarti, namun juga bahwa baru akan ada artinya bila kita berdoa pada Tuhan sedemikian. Kita belajar dari sahabat-sahabat Ibn 'Arabî bagaimana sanggahan ini bisa dibantah. Pada akhirnya ada kehancuran dalam segala kebenaran swabukti historisitas sejarah, kebenaran-kebenaran yang dalam pikiran modern kita memikul beban berat akibat gagalnya pembubuhan arti penting kepada makna historis atau realitas historis sebuah gejala religius, yang tampak setara dengan penyangkalannya atas segala realitas. Di sini telah kita coba tunjukan keberadaan "historisitas" yang lain. Namun gairah modern atas fakta materiil tidak kenal henti dalam hal apa pun, ia mempunyai cerita rekaannya sendiri, bagaikan "laporan saksi mata" khayalan yang akan terlihat seperti hujatan kepada Tuhan dalam pandangan seorang gnostik saleh yang membaca

The Acts of St. John, yang insaf betul bahwa pada malam jum'at agung terjadi penyingkapan misteri salib cahaya oleh sang firman kepada murid yang turun ke dalam gua. "Salib Sejati bukanlah salib kayu ini yang akan kau lihat bila kau turun kembali ke sini". Dan kebenaran ini amat masyhur di kalangan gnosis Ismailian.[35]

Jika pekikan "Tuhan telah mati" telah meninggalkan banyak orang di tepi jurang, ini disebabkan karena misteri salib cahaya telah lama dibuang. Tidak ada satu pun dari kedongkolan alim maupun kegembiraan sinis yang sanggup menggantikan fakta ini. Hanya ada satu jawaban, kata-kata yang dibisikkan Sofia, yang muncul dari gelap malam pada telinga sang peziarah yang dengan termenung-menung bertawaf—keliling Ka'bah: "Adakah engkau sendiri yang telah mati?" Rahasia yang ke arahnya, kita dituntun oleh Ibn 'Arabî dan sahabat-sahabatnya akan memaksa orang-orang yang telah diguncangkan pekikan itu hingga ke kedalaman wujud mereka untuk mengakui Tuhan apa yang telah mati dan siapakah yang mati. Mengakui hal ini berarti memahami rahasia makam (Yesus) yang kosong. Padahal tentunya malaikat mesti sudah mengangkat batu penutup makam dan kita sendiri harus memiliki keberanian untuk melihat ke dasarnya, jika kita ingin tahu apakah makam itu benar-benar kosong supaya kita mencari dia di tempat lain. Kemalangan terbesar yang mungkin menimpa tempat keramat itu adalah dengan dijadikannya sebagai makam tertutup di mana orang-orang mengadakan penjagaan di depannya dan semua itu dilakukan hanya karena pandangan ada jasad di dalamnya. Dengan begitu, perlu keberanian terbesar untuk menyatakan bahwa makam itu kosong, keberanian orang-orang yang mampu melepaskan diri dari otoritas dan bukti nalar karena satu-satunya rahasia yang mereka punyai hanyalah rahasia dari kekasih yang telah mereka temui.

Maksud yang hendak kami utarakan terekspresikan dalam anekdot berikut, yang kami peroleh dari Semnânî, sufi besar Iran: "Yesus tengah tertidur dengan berbantalkan sebongkah batu bata.

[35] Lihat artikel kami, "L'Ismaélisme et le symbole de la Croix".

Iblis terkutuk datang dan berhenti di sisi beliau. Ketika Yesus merasakan kedatangan si terkutuk di sana, beliau bangun dan berkata: Mengapa engkau mendatangi aku, wahai yang terkutuk?—Aku datang untuk mengambil barang milikku—barang apa milikmu yang ada di sini?—Batu bata yang engkau gunakan untuk sandaran kepalamu itu. Kemudian Yesus (*Ruh Allâh, Spiritus Dei*) meraih batu bata itu dan melemparkannya ke wajah iblis".

Tujuan suatu pengantar sebagaimana suatu *prelude* adalah mengumumkan, memberitahukan tema-tema sebuah karya. Oleh karena itu, diharapkan *leitmotif* khas kami telah tersampaikan dengan jernih dalam penjelasan-penjelasan di atas. Untuk menutup pengantar ini, kami tidak hendak mencoba meringkas isi buku ini, melainkan hanya menandai kaitan antara kedua bagiannya.[36]

BAGIAN SATU. Kita mulai dengan mengamati perjumpaan —seperti telah kita lihat, ini khas sufisme dalam Islam—antara agama profetik dan agama mistik. Inilah perjumpaan yang membuat agama mistik memiliki gaung profetisnya ("tujuh nabi dari wujudmu sendiri" dalam ajaran Semnânî), dan melalui perjumpaan itu, sebaliknya agama profetik tidak lagi terpisah dari pengalaman mistik, kenaikan samawi nabi (*mi'râj*) menjadi tipe awal (*prototype*) pengalaman spiritual yang nantinya harus dihidupkan kembali oleh sang mistik dalam visi atau kenaikan mentalnya sendiri, yang menjadikan dirinya sebagai seorang "nabi" juga. Spiritualitas yang dibangun seperti ini mengembangkan apa yang telah kita cirikan sebagai teofanisme (kecenderungan menampaknya Tuhan, *pent.*). Dari perjumpaan agama profetik dan agama mistik maka timbullah ide *unio mystica* sebagai *unio sympathetica*, jauh dari maksud mempertentangkannya dengan "kesatuan simpatetik" sebegitu rupa, ini adalah berupa derita bersama

[36] Bagian Satu dan Dua telah muncul sebelumnya dalam bentuk yang agak berbeda dalam E.J. XXIV (1955) dan XXV (1956), berjudul "Sympathie et théopathie chez les Fidèles d'Amour en Islam" dan "Imagination créatrice et prière créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî".

(*co-passion*) *fedele d'amore* dan Tuhannya, *praesentia realis* Tuhannya berada dalam derita (*passion*) yang dialami *fedele,* ini mengenai-Nya, *theopathy*-Nya, yang menjadikan Dia berada dalam *sympathy* kepada wujud atau wewujudan yang telah ditahbisi fungsi teofanik oleh dan untuk-Nya. Doa bunga matahari dalam ajaran Proklus bisa menjadi gambaran awal dan penyampaian terhalus perihal simpati ini, doa ini menjadi prelude menuju doa lainnya yang secara serempak berupa Doa Tuhan dan doa manusia. Adapun mengenai fungsi teofanik yang ditahbiskan dalam diri manusia, ini merupakan rahasia dialektika cinta. Dalam tabiat cinta mistik dialektika ini menyingkapkan perjumpaan antara cinta indera, fisik dengan cinta spiritual. Keindahan adalah teofani tertinggi, namun ia mengungkapkan dirinya seperti itu hanya kepada seorang kekasih yang ditransfigurasikan olehnya. Cinta mistik adalah religi keindahan, karena keindahan adalah rahasia teofani-teofani dan karena dengan begitu ia menjadi kekuatan yang mentransfigurasikan. Cinta mistik terpisah sama jauhnya dari asketisisme negatif sebagaimana jauhnya ia dari estetisme atau libertinisme, insting yang serba ingin memiliki (*possessive*). Namun organ persepsi teofanik, yakni persepsi yang menjadi sarana terjadinya pertemuan antara langit dengan bumi di zona tengah, *'âlam al-mitsâl* adalah berupa Imajinasi Aktif. Inilah Imajinasi Aktif yang menganugerahkan "fungsi teofaniknya" kepada kekasih di bumi, secara hakiki ini adalah Imajinasi Teofanik, dan dengan begitu, menjadi imajinasi yang berdaya cipta (*creative Imagination*), karena penciptaan (*creation*) sendiri adalah Penampakan Tuhan (*teophany*) dan Imajinasi Teofanik. Dari ide penciptaan sebagai teofani ini (di sini ide *creatio ex nihilo* tidak tercakup) muncul ide sofiologi, figur *Sophia aeterna* (sang feminin abadi) manakala ia muncul dalam teosofi Ibn 'Arabî.

BAGIAN DUA. Ikhtisar tema dasarnya: Imajinasi dan teofani. Jika penciptaan dipahami sebagai Imajinasi Teofanik Tuhan, lalu bagaimana sang mistik berkomunikasi dengan bermacam-macam alam melalui organ imajinasi? Even-even apa yang ditangkap oleh Imajinasi Aktif? Bagaimana Imajinasi Aktif ini mencipta-

kan, maksudnya memanifestasikan wujud? Pertanyaan ini memperkenalkan tema "ilmu jaringan tubuh halus" (*subtile phisiology*) dengan hati sebagai pusatnya, hati menjadi fokus tempat terkonsentrasikannya energi spiritual yang berdaya cipta, yakni energi teofanik sementara imajinasi menjadi organnya. Dengan begitu analisis kita memuncak pada pembuktian eksperimental atas suatu demonstrasi bersegi ganda, pada satu segi metode doa teofanik yang dengannya si pendoa menjadi sadar bahwa doanya secara berbarengan adalah doa manusia dan sekaligus Doa Tuhan, pada segi lain visi teofanik yang mengatasi kehampaan dan ruang kosong, mengatasi kontradiksi yang dibiarkan terbuka lebar oleh monoteisme abstrak, di satu pihak, kemustahilan akan adanya visi dan kasus penolakan Musa oleh kaumnya, di pihak lain, kesaksian dari nabi sendiri dan mereka semua yang mendasarkan pengalaman spiritualnya kepada kenaikan samawi (*celestial assumption*, mi'raj) yang dialami nabi: "Telah kulihat Tuhanku dalam rupa yang terindah". Dan rahasia imajinasi yang mengkonfigurasi ciri-ciri *Forma Dei* ini mesti dicari dalam pembuktian eksperimental atas ungkapan yang telah diulas di atas: "Dia yang mengetahui dirinya akan mengetahui Tuhannya".

Barangkali perlu disampaikan sepatah kata mengenai kosakata tak lazim yang digunakan dalam buku ini. Kami mengambilnya dari para pengarang itu sendiri. Kalaupun tampak tidak lazim, ini disebabkan karena dengan menulis dalam bahasa Arab dan Persia, maka Suhrawardî, Ibn 'Arabî, Semnânî, dan yang lainnya mengatakan apa-apa yang dalam bahasa filsafat kita biasanya tidak tersedia sarana untuk mengekspresikannya. Istilah-istilah bahasa Arab atau Persia yang paling khas telah disisipkan dalam tanda kurung. Di sepanjang kata pengantar ini istilah-istilah "teofani" dan "teopati" telah digunakan dalam konteks-konteks yang membuat makna mereka menjadi terang.

Masih ada satu istilah lagi yang mungkin menuntut pengesahan tersendiri: *Fedeli d'amore*. Kita telah berkesempatan memperbincangkan *Fedeli d'amore*, sahabat-sahabat Dante, dan kita

akan memperbincangkan mereka kembali karena *teofanisme* Ibn 'Arabî memiliki banyak sekali kesamaan dengan ide-ide para penafsir—simbolik Dante (Luigi Valli)—meskipun suasananya dijamin aman dari kritikan para filolog literalis—yang merasa khawatir kalau sosok Beatrice akan memudar menjadi suatu alegori pucat tanpa makna. Telah kami andaikan bahwa *Fedeli d'amore* dan para pengkritiknya bisa saja sama-sama dikecam karena mereka semua memiliki pandangan sebelah mata. Bagaimanapun juga, gadis muda yang bagi Ibn 'Arabî di Makah bagaikan Beatrice bagi Dante adalah seorang gadis yang benar-benar riil, meskipun sekaligus ia juga "memerankan" suatu figur teofanik, figur *Sophia aeterna* (yang oleh beberapa sahabat Dante dinamakan sebagai *Madonna Intelligenza*). Problemnya serupa dengan yang ditimbulkan oleh pribadi Khidr sang nabi, sama-sama sebagai pribadi individu maupun—dengan berdasarkan penobatan fungsi teofanik kepadanya dengan organ berupa Imajinasi Aktif—sebagai sebuah arketipe. Jika kita gagal memahami dimensi ganda ini secara bersamaan, maka kita akan kehilangan realitas pribadinya dan sekaligus realitas simbolnya.

Bukan maksud kami untuk membuka kembali perdebatan besar, yang telah dirintis oleh Asín Palacios mengenai hubungan historis aktual antara mereka yang bisa kita namai *Fedeli d'amore* yang di Timur dan yang di Barat. Tampaknya lebih penting bila kita tunjukan adanya kesamaan tipologis yang tak terbantahkan lagi di antara mereka. Akan kita amati bahwa istilah *Fedeli d'amore* (padanan kata Arab dan Persianya akan diberikan di bawah) tidak bisa diberlakukan secara merata atas semua komunitas sufi, istilah ini, misalnya tidak berlaku bagi para pertapa saleh Mesopotamia, yang pada abad-abad pertama Islam mengambil nama sufi. Dalam membuat pembedaan ini kami bersepakat saja dengan indikasi yang diberikan oleh ahli mistik besar Iran, Rûzbehân Baqlî dari Syîrâz (w. 1209) dalam kitab berbahasa Persianya yang indah berjudul Kembang Melatinya *Fedeli d'amore*. Rûzbehân membedakan para pertapa saleh atau sufi yang tidak pernah menjumpai pengalaman cinta manusiawi dari para *Fedeli d'amore*, yang berpen-

dapat bahwa pengalaman pemujaan cinta yang dipersembahkan kepada makhluk indah adalah inisiasi awal yang mutlak menuju Cinta Ilahi, yang tak terpisahkan darinya. Inisiasi seperti ini jelas sama sekali tidak memiliki kemiripan ciri dengan konversi khas kerahiban menuju Cinta Ilahi, ini adalah inisiasi unik yang secara khas menjadikan *eros*, yakni cinta manusiawi kepada makhluk manusia beralih rupa. Doktrin Rûzbehân berhimpun dengan dialektika cinta Ibn 'Arabî. Doktrin ini menciptakan kekerabatan antara Rûzbehân dengan Fakhr 'Irâqî, seorang Iran yang menjadi murid Ibn 'Arabî melalui perantaraan Sadr Qunyawî, dan juga menjadikan Rûzbehân sebagai pelopor bagi seorang Syîrâz lain-nya, penyair besar Hâfizh, yang *dîwân*-nya masih dipandang de-wasa ini oleh para sufi Iran sebagai Bibel agama cinta, sementara di Barat masih diperdebatkan dengan serius apakah *dîwân* ini mengandung makna mistik atau tidak. Religi cinta ini telah dan terus menjadi religi semua kaum pendendang kidung di Iran dan mengilhamkan kepada mereka *ta'wîl* agung yang menyediakan satu mata rantai penghubung antara Irannya spiritual para sufi dengan Irannya Zoroaster, sebab menurut *ta'wîl* ini nabi Islam sen-diri menyatakan Zarathustra sebagai nabinya Tuhan cinta, altar api menjadi simbol nyala sejati yang ada di dalam Ka'bah hati.

Bagian Satu

SIMPATI DAN TEOPATI

BAB I
DERITA DAN KASIH TUHAN

1. Doa Bunga Matahari

Dalam sebuah risalah tentang "keahlian suci (*hieratic art*) bangsa Yunani", Proklus, seorang sosok dari kalangan Neoplatonisme akhir yang para cendekianya telah diabaikan orang secara begitu tidak adil, menulis sebagai berikut:

> Sebagaimana halnya dalam dialektika cinta, kita berangkat dari keindahan-keindahan inderawi sampai akhirnya kita bangkit bertemu prinsip tunggal dari segala keindahan dan segala ide, maka begitu pula para penganut ilmu suci mengambil titik awalnya dari apa-apa yang kasatmata serta simpati-simpati yang mereka manifestasikan melalui daya gaib pada kalangan mereka sendiri. Dengan mengamati bahwa segala sesuatu membentuk satu kepaduan, mereka meletakkan fondasi ilmu suci ini melalui berbagai pertanyaan yang tertuju kepada realitas-realitas pertama dan menghargai para pendatangnya yang paling akhir sebagaimana yang paling awal di antara berbagai wujud di surga, hal-hal duniawi berlaku sebagai mode sebab dan samawi sementara di muka bumi hal-hal samawi ada dalam keadaannya yang duniawi.

Ibarat bunga matahari (*heliotropium*) dan doanya.

> Sangkalan apa lagi yang bisa kita ajukan atas fakta betapa bunga matahari itu bergerak mengikuti peredaran matahari dan betapa bunga rembulan (*selenotropium*) mengikuti peredaran bulan, membentuk suatu prosesi sebatas daya mereka, di belakang obor alam raya tadi? Sebab, pada hakikatnya setiap sesuatu berdoa sesuai jenjang yang ditempati olehnya di alam ini, dan melagukan puji-pujian kepada penghulu rerangkaian ilahiah yang ia turuti, suatu pujian rohani dan akali ataupun pujian jasmani dan inderawi, bunga matahari bergerak sampai ke taraf tertentu di mana

Ibn 'Arabî merupakan tokoh tasawuf yang fenomenal dalam sejarah peradaban Islam. Pemikiran-pemikiran spiritualis kelahiran Spanyol ini sering kali menghentak-hentak kesadaran dan kemapanan. Terlebih tema-tema yang diusung menyangkut hakikat dan makna hidup, yang juga menjadi perhatian dan problem manusia dari zaman ke zaman, yang tak pernah henti.

Tema dan analisis mendasar, aktual, langgeng, dan menggairahkan bagi manusia ini, disebabkan oleh kompleksnya makna dan hakikat, bukan hanya sebatas, misalnya, bagaimana memahami "kemahamutlakan Tuhan", lebih dari itu, implikasinya bagi manusia atas pemaknaan dan pemahamannya tersebut. Akibat rumitnya tema ini maka sering kali terjadi "benturan-benturan" antarpemikiran yang disebabkan oleh perbedaan cara pandang dan cara bidiknya.

Dalam peradaban dunia sufisme, benturan-benturan inilah yang memunculkan kelompok mayoritas dan minoritas. Bila kelompok mayoritas, yang menjadi *mainstream* adalah al-Ghazali, maka salah satu kelompok minoritasnya adalah Ibn 'Arabî. Sebagaimana kita tahu, corak pemikiran al-Ghazali sangat mewarnai (dominan), khususnya di dunia belahan Timur. Karya-karya al-Ghazali bertebaran dan menjadi rujukan utama bagi mayoritas umat Islam. Realitas ini menunjukkan dominasi kaum Sunni, yang orientasi fiqh dan kalamnya kuat.

Sebaliknya, realitas yang kontras menimpa kelompok minoritas, seperti Ibn 'Arabî. Penyebab terpinggirkannya pemikiran dan ajaran Ibn 'Arabî, adalah terbatasnya para pengikut dan literatur yang tersebar, karakteristik bahasa agama yang berbenturan dengan bahasa budaya manusia, dan perspektif yang digunakan, yakni perpaduan tradisi tasawuf-falsafi.

Dengan perspektif ini, pemikiran Ibn 'Arabî penuh dengan daya pesona sekaligus memiliki daya sengat kritisisme karena kajiannya masuk pada wilayah mendasar, filsafat, dan agama, yakni bidang metafisis-ontologis. Melakukan eksplorasi secara kontemplatif dan rasional demonstratif, tentang hakikat keberadaan Tuhan dan alam raya, dan bagaimana manusia harus memahami dan mendayung di antara keduanya.

Perspektif yang melahirkan pemikiran liberal inilah yang dikhawatirkan (terutama) oleh ahli fiqh dan kalam akan menggoncangkan iman umat. "Perseteruan" ini yang menyebabkan lawan-lawannya memberikan "status" murtad kepada Ibn 'Arabî. Di sisi lain, dengan melihat kecerdikan dan keunikan cara bernalar, Ibn 'Arabî telah menjadi ikon tersendiri bagi generasi yang gandrung kreatifitas, kebebasan, dan kemerdekaan. Kelompok inilah yang memposisikan Ibn 'Arabî sebagai *syaikhul akbar*.

Buku ini mengenalkan pemikiran Ibn 'Arabî secara kritis dan kontekstual. Meskipun kita menyadari bahwa kebenaran absolut Ibn 'Arabî ada pada dirinya sendiri, namun melalui kajian dan dialog dalam buku ini semoga dapat membuka cakrawala, meneguhkan spiritualitas, dan menguatkan kesadaran pluralitas umat.

ISBN: 979-9492-64-5